# ISRAELS ANDSLIV
# I HJEMFÆRDSTIDEN.

AF

F. HELVEG,
STIFTSPROVST FOR LOLLAND-FALSTER.

MED UNDERSTØTTELSE AF DET KGL. MINISTERIUM
FOR KIRKE- OG UNDERVISNINGSVÆSEN.

FØRSTE HALVDEL.

KØBENHAVN.
KARL SCHØNBERGS BOGHANDEL.
1889.

Anden Halvdel af dette Værk haaber Forfatteren at kunne udgive i Løbet af næste Aar.

---

## Rettelser.

| Side | lin. | | |
|---|---|---|---|
| 5 | 5 | fra oven: | «för» læs: fra. |
| 10 | 7 | — | «Mt. 3, 23» læs: Mal. 3, 23 [4, 5]. |
| 25 | 4 | fra neden: | «befæstede» læs: bofæstede. |
| 201 | 2 | — | «der» læs: det. |

# Indgang og overblik.

---

Profeter og apostler i deres gensidige forhold og lige så efter deres betydning hver for sig — det er emnet i to værker: «spådommene» og «frimenighed og apostelskole»; deri skulde svar være givet på spørgsmål om hvad det profetiske kan være alle skridende dage og hvad siden frelsens dag det apostolske må gælde for. Er nu med de to nævnelser Guds tale til mennesket udtømmende betegnet, fra den stund den er bleven som den fra først af har været anlagt: tale ved mennesket —? Det kirkelig gældende udtryk for åbenbaringens område er hos protestanterne[1]): «Guds ord — — i de profetiske og apostoliske skrifter» (i vor landskirkes ældre præsteed: doctrina coelestis comprehensa scriptis propheticis et apostolicis); derved må skelnes, som betegnelsen: skrifter siger, åbenbaringsordet fra magtordet, som det der virker

---

[1]) Tridentinsk synode beskriver — møde 4 dekret 1 — området således: (evangelium) promissum per prophetas in scripturis sanctis, (qvod) Jesus Christus — — proprio ore primum promulgavit, deinde per apostolos suos — —, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, qvæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ aut ab ipsis apostolis, sp. sancto dictante — —, ad nos usqve pervenerunt. Altså kun: profeter og apostler, om end for de sidstes vedkommende med udvidelse: in libris scriptis et sine scripto.

uden mellemledene, profeter eller apostler, ved nådemidler, alt som det hører den nye pagt og først den til (antydes i Hebr. 1, 1; 3). Men når dobbeltbetegnelsen — profeter og apostler — omspænder åbenbaringsområdet, så bliver spørgsmålet: om hin noget nær uadskillelige dobbeltnævnelse forholder sig ligefrem til dobbeltheden i Guds husholdning med det urykkelige skel, de to testamenter? Mindst fjernes usikkerheden i så henseende ved konkordieformlens: prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti (således epistome; i solida declaratio er der en uvæsenlig ændring), aldenstund profetien ikke må regnes for afskåren fra den nye pagt, medens apostolica ikke tåler anvendelse på den gamle.

Udtrykket: apostolsk fører ikke selv sin forklaring med sig; særmærket «apostolske skrifter» forekommer ikke, ihvorvel den nye pagts skrift nok omtaler sådanne (2. Pet. 3, 16). «Profetiske skrifter» det er først og sidst i romerbrevet (1, 2; 16, 25) betegnelse for «skriften», som begrebet i samme brev (15, 4) bliver begrænset; men når talen falder om den, som er «mere end en profet», bliver den pågældende dermed ingenlunde apostel, end ikke en efterfølger — hvad da? Dertil er apostelnavnet overført ligefrem fra jordiske vilkår og selv efterat det er blevet af en højere orden, slippes forudsætningen af en budsending i lighed med ordets oprindelige betydning ikke. Udsendinge herovenfra uden mellemled ere profeter eller også engle; følger ikke deraf for det apostolske en til oprindelsen svarende, det profetiske snarere underordnet end sideordnet plads?

To spørgsmål ere fremsatte. Til det første må svares: «mere end en profet» er ikke derfor udover det profetiske (Lk. 1, 76); det er betegnelse af et grænseskel, udtrykt i en enkelt, profetien selv mærker som den, ved hvem en grænse er dragen, uden at der til grænsens såvidt svarer et lige så fast: herfra. Om end profetien kan kaldes opkommen i tiden, kendes dog for dem forud: Moses eller Abraham, Noa eller Adam, betegnelsen: profet

ikke uanvendelig (Tobias 4, 12 [14][1]); sidste mand af disse begyndere siger: «en profet som jeg»; dermed udpeges måden, hvorpå åbenbaring er bleven ham til del (4. mos. 12, 6—8). — Andet spørgsmål af de to vedrører apostel-nævnelsen, som den der er bragt i værdighed ikke blot lige med nævnelsen: profetisk, endda løftet over samme. Jesus fæster navnet til de udkårne fra hans jordelivsdage (Lk. 6, 10), hvilket forhold så lidt svækkes som det ophæves ved en forbigående udvidelse af navnets brug (i henhold til etymologi: 2. kor. 8, 28; fil. 2, 25; jvfr. Joh. 13, 16; ap. g. 14, 14; rom. 10, 15); ej heller ved overførelsen på øjenvidnerne alle (Lk. 1, 2), hvilket må gælde om rom. 16, 7. Samme nævnelse kan omslutte selve den udsendende (Mt. 15, 24; 21, 34—37; jvfr. Lk. 4, 18; «vor bekendelses apostel» hebr. 3, 1) i samklang med Mt. 10, 40; ap. g. 10, 36; Gal. 4, 4; selv ap. g. 3, 20; 26 (?); gennemgaaende hos Johannes: 3, 17; 34; 5, 36—38; 6, 29; 57; 7, 29; 8, 42; 10, 36; 11, 42; 17, 3; 18; 21—25; 20, 21; 1. Joh. 4, 10; hvormed kan sammenholdes Joh. 9, 7. Det enestående ved den enes sendelse, Jesu, er at den omfatter jordelivet fra først af, tilmed ikke forudsætter kaldelse, selv om denne kategori i henhold til profetien tilstedes (Mt. 2, 13). I den nye pagt gåer så profeter sammen med apostler: Mt. 23, 34; Efes. 3, 5; 4, 11; åbenb. 18, 20; det bliver ogsaa en optagelse af det profetiske i det apostoliske (1. kor. 12 og 14). Men præget, som der én gang er påtrykt disse nævnelser hver især, udviskes dermed ikke; profet-navnet fåer i opfyldelsen heller ingen ret anvendelse paa Guds udsending, den ene. Hans viden grundes på sønneforholdet (Mr. 13, 32) og ligeså magten (Mt. 7, 22; tildels 9, 6; herimod tør Lk. 4, 24 og Joh. 4, 44 ikke anføres; de veje ikke mere end Joh. 7, 52).

Profeter finde altså endemål i apostolatet. Skellet sættes, idet talen falder om den som er «mere end en

---

[1] De kantede klamre angive vor avtoriserede overs.

profet», således: «indtil Johannes spåede profeterne alle og loven» (Mt. 11, 9; 13); der fortsættes vel ikke: «dernæst apostler» men: «Guds rige» (hebr. 1, 1: «i profeter — i sønnen»), dog rigets (sønnens) tid er nærmest aposteltid (Joh. 20, 21: «som min fader mig, sender jeg Eder»). Med hensyn til parakleten er der en nuanse i udtryket, som gør at ikke han bliver «apostel»[1]). Tiden d. e. åbenbaringen som helhed falder i to halvdele med en mærkesmand på skellet; spørgsmålet bliver om sammenslutningen af det således skilte; om denne er at forstå, så at ét hægter sig ind i det andet, alt som det angives (Lange «angewandte dogmatik» § 279): «der goldene ring, welcher das alte testament mit dem neuen verknüpfen soll, hängt am schlusse des a. t.'s leuchtend herab»: hvorved der bedst mulig lukkes for alt midt imellem de to t.'r, uanset at Jesu jordeliv end ikke er den nye pagts dage og at i dette liv forholdet til historien, som ikke tør overspringes, er af ikke ringere betydning end forholdet til profetien, om end af anden art. I alt fald ere navnemærkerne for tidens (åbenbaringens) to halvdele: profeter — apostler ikke éns stillede; profeter spænde langt videre end apostler, aldenstund de ikke kende den begrænsning, der betegnes: aposteltid (de romerske må gælde for enige med protestanter om, at apostolsk vika-

---

[1]) *πεμπω* bruges i passiv forstand også om Jesus; atter især hos Joh. 4, 34; 5, 37; 6, 38—44; 7, 16; 8, 12—29; 9, 4; 12, 49; 13, 20; 15, 21; 16, 5; endelig også i rom. 8, 3. Nuanseringen i udtrykket med hensyn til ånden forklares af, at det til *αποστολος* svarende *πομπος* ikke betyder: udsending men — i aktiv forstand — ledsager, vejleder. Synonymt med hint er *αγγελος* men en anvendelse deraf enten på sønnens eller på åndens sendelse er ligefuldt utænkelig; det egner sig end ikke for de tolv (Åbenb. 2, 1 o. s. v.), men nok for profeter (Mt. 11, 10). Således kunde der først på græsk skelnes imellem nævnelserne; enestående er ap. g. 13, 4 og 10, 19—20. — Der tør mindes om at af *πεμπω* afledes også *πομπη*, som gennem anvendelse i latinsk kirkesprog (diaboli pompa) er bleven ret modsætning til *αποστολη*.

riat ikke er et sig fortsættende[1]), end sige fornyende apostolat). — Mon der ikke for profeter skulde kunne udskilles et tilsvarende tidsrum? Vistnok er profetien opkommen i tiden og har den sine tider; som dens tidsmærke står et bestemt navn: «alle profeterne før Samuel» med tilføiet: «dem derefter så mange som ere kaldede» (ap. g. 3, 24; jvfr. Lk. 24, 27, hvor dog ordene: «fra Moses og alle profeterne» sigter til skrift-samlingen); hebr. 11, 32 nævnes Samuel først efter David som fører for profet-rækken; også ståer skiftet i profet-nævnelsen (1. Sam. 9, 9) i forbindelse med Samuels angivne stilling. Med alt dette er der dog for den gamle pagt ikke afmærket en profet-tid i lighed med deu nyes: «aposteltid»; kun sidstnævntes mærke er det sammensluttende, i vis forstand tilmed det uoverskridelige. Med aposteltid er således givet: aposteltallet. Det sluttede tal viser sig i at ret som de fra først af kåredes, således udrustes de alle under ét; det oprindelige hævdes i tælling uanset omskiftelsen eller tilfældighed i tidens løb (1. kor. 15, 5: *οἱ δωδεκα*; v. 7: *οἱ αποστ. παντες*; jvfr. Joh. 20, 24). Det er en opgave for menigheden at fastholde aposteltiden i dens helhed (kanon, norm); at ville sprænge helheden eller også øge tallet bliver en formastelse[2]). Derfor var (og er) det af så stor betydning for menigheden at få rede på Pavlus' forhold til de tolv; et nyt apostolat (Thiersch «kirche im apostol. ztalt.» s. 122) indledtes ikke med ham. Vistnok kan der også for profeter nævnes talmærke: 4 store, 12 små efter aleksandrinsk tælling; men allerede stedmærket viser, at det ikke er som aposteltallet født symbolsk. Det symbolske er her indlagt; den bestræbelse kan føres videre, idet firtallet bringes i korrespondens med evangelisterne (der forbigåes ved opregningen af firtallets mangfoldige anvendelse; se Nicolaus de Lyra i Fabricius cod. apocr. n. t' i III, 1743, p. 735—36).

---

[1]) Af Sct. Peters «eftermænd» kan ingen være som Sct. Peter, en Petrus II. [2]) hvis magtesløshed Irvingianismen godtgør.

Også i jerusalemsk tælling kan firtallet fremledes — af sig selv melder det sig ikke, da Daniel bliver udenfor — ved at tage de tolv under et[1]). Det er stadig skrifterne hvortil tallet sigter; dette omfatter kun dem, af hvem skrifter haves; ved den tællemåde vilde for apostlers vedkommende — Pavlus iberegnet — tallet blive 4 eller — om Jakob og Judas tilstedes —: 6. Nok kan der indenfor rammen af de tolv udpeges en snevrere kreds; men det bliver uden hensyn til skrifterne: tretallet (Mr. 5, 37; Mt. 17, 1 m. fl. og Gal. 2, 9, hvilket dog viser i en anden retning). Det er på ingen måde heller forfatterskab, som hjemler profetnavn; Daniel var fortrinsvis forfatter men derfor tog man i betænkning at nævne ham: profet, medens stor-profeten i Israel var Elias. Men der skulde ikke være tal på profeter (nyere jødiske forf're opregne 48 af mandkøn, 7 af kvindekøn): tid og tal svare ikke her til hinanden.

Om nu end indenfor den gamle pagt profeterne kunne have deres tid, så bliver der for hvert af de to t'r en væsensforskel på de begrænsede tidsrum, som talforholdet nok antyder men ikke udtrykker. Aposteltiden er i sin sammenslutning en forudsætning for al eftertid; hvorimod for den gamle pagts vedkommende profettiden kan kaldes omspændende. Når Israel nævnes «profet-børn» i flugt med «pagtens» (ap. g. 3, 25), da er det ikke i henhold til et tidsrum forud, men fordi profetnævnelsen kan overføres endda på «fædrene» (salm. 105, 15; 1. mos. 20, 7). Nok begyndes der med profeter[2]), men så længe pagten stod, skulde profetien først have udtalt; tiden var endda ikke til forkyndelse i henhold til det udtalte. Med udtalelsen gik pagten til ende. Vistnok kom profeterne som

---

[1]) Talmudisk traktat, baba batra: Jeremias, Hesekiel, Jesaja, de tolv. [2]) Klemens tæpperne 1, 21 (s. 135): *προ τοῦ νομου Αδαμ — προϑεσπισας και Νωε.* Rækken slutter med *ὁ εν τοις δωδεκα αγγελος.* Den mystiske jødedom gjorde Adam til profet og tillagde ham skrifter (Rasiel).

helhed op ved siden ad loven, og læste man dem i synagogerne, men denne læsning gjaldt for hagadisk og stilledes ikke lige med loven; kun et genskin af den glans, som omstraalede lov-rullen (Moses), nåede til profeterne. Dog har almuen neppe fastholdt sådan forskel (Joh. 12, 34); heller ikke kunde udtalelser som Jesu i Joh. 10, 35; 15, 25 — salmerne under nævnelsen: lov — give anstød. Loven blev skriften, og skrifterne — netop i flertal — vare fortrinsvis profetiske. — Det profetiske tidsrum, så vidt der kan være tale om et sådant, har kendemærke i følgerækken; apostelordet som antyder det[1]), har tilknytning i Sirak 46, 1, hvor Josua kaldes «efterfølger i profetien» og ssteds 48, 8, hvor profeterne hedde Elias' efterfølgere. Klarest udpeges mærket af Josef i skriftet «mod Apion» 1, 8, hvor skrifterne fra tiden efter Artakserkses kaldes «ikke troværdige» (d. e. ikke af lige troværdighed), af den grund at der savnes «en tydelig profetisk følgerække»[2]); og lignende i fortalen til jødekrig § 6, idet forf'ren vil begynde «hvor de ældre forfattere og vore profeter have sluppet» (profeterne ere altså medindbefattede i historiske skrifter, efter jerusalemsk tælling). Alligevel begynder Josef ikke med tiden efter Artakserkses (424 f. Kr.) men på det nærmeste 250 år senere med Antiokus epifanes; dermed vil han neppe anfægte tidsgrænsen, som han senere har draget i skriftet mod Apion. Skønt han ikke bruger udtrykket: «hellig skrift» i enkelttal[3]), er meningen dog klar, at der betegnes en helhed[4]), som ikke spænder videre end følgerækken. I senere jødedom møder atter karakteristiken: følgerække, ikke dog for at begrænse skrift-rækken eller for at udskille det profetiske men sigtende til fastsættelse af den mundtlige overlevering, altså en dobbelt modsætning, både til skrift og til profet; hvad der tilsigtedes med sådan følgerække

---

[1]) *απο των καθεξης. καθεξης = εφεξης.* [2]) *ακριβης διαδοχη.*
[3]) Josef siger: *τα δικαιως θεῖα πεπιστευμένα.* [4]) *ουτε προςθεῖναι — οὔτε ἀφελεῖν — οὔτε μεταθεῖναι.*

var at fastholde det traditionelle i modsætning til det frembringende. Profeten bringer et ord fra Gud; læreren i følgerækken har ogsaa Guds ord men modtaget fra dem forud. Dog kan overleveringen også påberåbe sig et «fra Gud», en indskydelse; den betyder borgen for overleveringens renhed, altså mindst en nyhed. I den forstand stillede Jesus sig frem som uafhængig af overleveringen (Joh. 7, 15—17). Følgerækken er her kendelig en anden end hos Josef; hvorledes stiller forholdet sig imellem de to ensnævnede begreber? En egentlig modsætning kan det ikke være; følgerækken i den senere forstand søgte jo tilknytning i profet-skolerne, alt som antydning frembød sig i forholdet imellem Jeremias og Baruk, hvilket hævder en vigtig plads; som mærke for «hellig-skriften» (Josef) betegner følgerækken noget inderligere end blot og bar afløsning; den bliver indgriben af ét i et andet, deri fremgang. Og fremgang er ikke uden mål; således bliver rækken — denne også — sammenslutning, dog ikke i samtidighed men af det sidste med det første, uanset afstanden i tid. Der kan derfor åbenb. 10, 7 tales om «hemmelighedens fuldførelse, sådan som Gud har forkyndt[1]) den for sine tjenere, profeterne». Dermed bekræftes om end tilbagevirkende hvad nys blev sagt om udtalelsen til forskel fra forkyndelsen ikke blot for men ved mennesker; i «profeterne» forelå Guds råd og dog var det skjult, fordi det gjaldt om at fremføre det som helhed (ap. g. 20, 27). Følgerækken er selv i sin helhed stykværk, det bliver profetien alle dage[2]).

Altså er for profetiens vedkommende sammenslutning helt af anden art end den som er aposteltallets mærke; det apostolske bliver udenfor følgerækken, tilmed er her sammenslutningen i samtidighed, tilmed helhed. Derfor kan nok indenfor det apostolske «efter hinanden» få sted, som er en berøring med det profetiske uden at derved forskellen udviskes. Det er sagt, at indenfor tolvtallet kan

---

[1]) *ενηγγελισε.* [2]) *εκ μερους — πολυμεριυς.*

udpeges en trehed; i apostel-martyrens sted indtrådte fra efter-apostolske synspunkter Pavlus, som fik midt-pladsen blandt de tre; kun på den måde kommer han indenfor tolvtallet. Det er umiddelbart efter at der var således lukket op (ap. g. 12, 1; 13, 1—2) han tiltrådte apostelgerningen, og med det samme (ap. g. 12—15) gåer Peter ud af fortællingen; Pavlus ikke fortrænger men afløser. I denne form føres følgerækken videre, ikke ved den som i Jerusalem har taget Peters plads (ap. g. 15, 13; 21, 18) men gennem betegnelsen af Johannes: «gammel-mand», hvilken kan udlægges «sidst i rækken», en udlægning, som ikke ene søger støtte i de to små breve men i alt forfatterskab under Johannes' navn. I efterapostolsk tid fik sammenstillingen: Peter — Pavl ufortøvet hævd; men først ved tiløgning af Johannes — i midalderen — kom treheden frem symbolsk i følgerækken. Saaledes har aposteltiden fået dobbelt betydning: afrundet som norm og i følgerækken omspændende udviklingen; dog bliver dens overvejende mærke sammenslutning i samtidighed. Det er livssag for menigheden at fastholde den side; syn for den anden kan uden fare fattes og har været af sigte.

Atter møder spørgsmålet: træder apostler ind, så såre profeter have faaet udtalt? Der blev udpeget et dobbelt tidspunkt for afløsningen. Historikeren som ikke kender det afløsende, ansætter afslutning: «indtil Artakserkses»; Jesus derimod: «indtil Johannes». Opfattes disse to angivelser som på det nærmeste identiske, ere dermed 400 år ligefrem udskilte af historien for åbenbaringens vedkommende! Opfaltelsen kan søge støtte i profeternes forudforkyndelse («spådommene» 2, s. 252) af profetiens ophør på grund af folkelig forsyndelse; men ophøret tilsteder en heldigere forklaring: udtalelsen var bragt til ende. Hvad der skulde siges til fædrene var sagt, så at det ikke kunde glemmes af børnene. Men hvad derved må påagtes er forholdet imellem udtalelsens sidste mand, samtidig med historikerens tidsmærke, og på den anden side

— om saa siges tør — overprofeten[1]), hvem Jesus giver pladsen som afsluttende. Ikke blot bringer Malakias spådommen om «englen som bereder vej», medens hans egen nævnelse er enstydig dermed, men de to stå ideelt hinanden så nær, at den ene kan synes at fortsætte sig i den anden. Som for at forebygge en saadan gåen i ét (eller: i én) tiløges der et navn: storprofeten Elias (Mt. 3, 23; Lk. 1, 17; jfr. Mt. 17, 11—12), ikke dog som ligefremt person-navn. Hvad det tiløgede skal, er at angive forskellen: spådommens sidste mand virker fremdeles gennem udtalelsen, den omspåede derimod i kraft af eksistens, gennem tilværelsens form, uden derfor selv som omspået at være udover profetien. Ikke mindre kommer derved forskellen fra Elias frem; den ved eksistens mærkede (Lk. 7, 33) skal ikke være en tegnenes mand men blive stående ved betegnelsen (Joh. 10, 41). Det er et dobbelt forhold, som deri er givet: sammenknyttende og skelsættende (Mt. 11, 11); sidstemanden kan også gælde for den første, al den stund han er forgænger, i umiddelbar berøring med ham næst-efter (Joh. 3, 11). Alligevel slutte de to, der afgive — nok ved forskellig men ikke væsenlig usamstemmende bedømmelse — tidsmærket, sig saa lidt sammen i tid, at afstanden i så henseende blev henved en tredie del af tiden fra Moses til Kristus, så nær et halvt tusinde år. Denne mellemliggende tid har det mærke, at udtalelsen er ført til ende, profetien har sagt sit sidste ord; om derfor tiden på ny fåer historieskrivere (Esra), tillægges der ikke dem i lighed med de første (risjonim) profetnavn, ja endda en budbærer fra dagene nærmest forud, eller om man vil: indenfor tiden, Daniel, holdes helst udenfor navnet (at det rettelig tilkommer ham, siges først Mt. 24, 15). Derfor bliver nok det profetiske et tidens savn, som det havde været lige inden udtalelsens tid oprandt (1. Sam. 3, 1), og følgen kan true som ordspr. 29, 18 udpeger: folkets forvildelse. Men disse særegne vilkår

[1]) περισσοτερον προφητου.

give ikke ret til fra åbenbarings-stadet at se det mellemliggende som et ikke tilværende. Ved denne synsmåde krænkes historiens ret; heller ikke passer den ind i det profetiske, da det er i dette tidsrum, spådommenes opfyldelse indledes, alt som den afsluttende skikkelse særlig udpeges som den omspåede. Derfor bliver denne afsluttende personlighed og det mellemliggende tidsrum fælles om et dobbelt mærke: udenfor ligefrem sammenhæng og dog sammenknyttende. Deri undgåes ikke et indbyrdes modstridende, som ikke kunde få udtryk i manden under englekår, men nok i tidsrummet; Israel er efter livskår ikke fremmed for det indbyrdes modstridende (2. kor. 4, 7 i modsætning til ordspr. 25, 11). Skulde ikke modsigelsen kunne hæves? det måtte være ved at forklare den eller påvise, hvori dette modstridende har grund og hvad det har fået til følge. Grunden er den, at tidsrummet som stående udenfor husholdningen er sat i forhold til, hvad der dog ikke mindre tjener Guds husholdning: verdensmagtens udfoldelse under folkeenglenes mærke (1); men følgen har nutiden bragt for en dag ved at ville give lys over åbenbaringen i dens helhed, som det kan blive fra stadet udenfor (2). For den kritiske kraftprøve lukkes op derved, at i dette tidsrum bringes skrift-samlingen istand, som skal være åbenbaringens spejlbillede for alle tider. Dermed er tidens eget mål sat: selvbesindelse med dens fristelser og farer (også omspået; se «spådommene» 2, s. 325—29).

---

Det udpegede tidsrum karakteriseres ikke tilstrækkelig som mellemliggende; dets særegenhed er tyngdepunktet i det forudgaaende, altsaa den afsluttede forudsætning, næsten i lighed med, hvad der kom, da forudsætningen blev det apostolske. Men forskel er der, en gennemgribende, idet det apostolske som forudsætning er blivende, hvorimod det profetiske i sådan stilling varsler om afløsning, som kun det apostolske kan være. Her er et forhold imellem udviklingens historiske udslag og den tilende-

bragte udtalelse; det kan ses paa dobbelt måde: i menneske-øjne er udslaget selv efter genoprettelsen ligt undergang; i åndens morgenskær dages en forskel, hvoraf tiden fåer det rette præg; det er forskellen på ende og på mål (ende-mål). Udtalelsen er bragt til ende, men målet nåes først i det glade budskab. Da tråden gjenoptages, den i mellemtiden derfor ikke slupne, gælder det ikke om udtalelse som i dagene forud — talen til fædrene ved profeterne — men om eksistens, og det, som deri melder sig, er enden, ikke til undergang men som mål og opfyldelse. Vistnok indtræder atter en «mellem-tid» ved adskillelsen af første og anden tilkommelse; den har grund i forskellen på udtalelsen og på gerning, en forskel, som falder sammen med opfyldelse i Ebræermenighed og opfyldelse i riget («frimenighed og apostelskole 2 s. 463). Men inden det apostolskes komme og efterat profetien har endt sit verv, må folket bære udtalelsen frem til opfyldelsens dag — hvilken skat og hvilket kar! (2. kor. 4, 7) —; og denne vandring må blive en anden end fædrenes forud, ikke støttet ved talen til folket, men i lyset fra dagene forud. Det er forudsætningen, som nok bærer oppe indtil tidens fylde, men kræver afløsning, den som skal komme.

Den tid, som har indsamlingens gerning, fåer selv kun en såre begrænset plads i det indsamlede, helligskriften. Men til den anden side oplukker sig en ny mulighed: at fortsætte det folkelige levnedsløb i selvrådig fastholdte livsvilkår udover den profetisk berammede tid for opfyldelsen. Dermed bliver skellet for her omhandlede tidsrum at rykke videre frem; istedetfor «indtil Johannes» hedder det da — ikke uden profetisk antydning (Sak. 11, 14) —: indtil sønderskærelse af båndet imellem de to menigheder, gammel og ny; punktet var nået, da skole stod mod skole, skrift mod skrift (i alt fald fra den gamles synspunkt). Dette «udover rette grænse» slutter sig alligevel sammen med vort mellemliggende, så det hele falder i to afsnit: **så vidt** der krævedes et folkeliv paa de gamle vilkår opfyldelsen i m ø d e, og **så vidt** levnedsløbet fort-

sættes opfyldelsen forbi. Det hele og især sidste afsnit, udgangstiden, er ikke uden et skyggebillede af genoplivet profeti; endda komme profeter og apostler til at stå i ikke for stor fjernhed fra hinanden, repræsenterende to forskellige områder. Derved dukker endnu en forskel frem på profetisk og apostolsk, at der tilnøds kan tilstedes en profeti uden rette profeter (psevd-epigraf), hvorimod alt tilsvarende for det apostolskes vedkommende er utilstedeligt, også apostolsk psevd-epigrafi. Og dog bliver ved en profeti som den antydede grænsen flydende imellem gammelt og nyt, overgangen næsten umærkelig.

Men kan en epigon profeti holde sig fri for det psevdoprofetiske, hvis forbillede måtte være Bileam, altså en fremmed? Sammes særkende siden det indkom i Israel — som stammer fra rigets deling (1. kong. k. 13) —, var at afgive et redskab for magthaverne (1. kong. 22, 11), hvilket ikke kan paasiges den profeti, der søgte tilknytning i en særstilling, som den tillægges de to, der nævnes 4. mos. 11, 25—26 (jvfr. «hyrden» k. 2) og betegner en modsætning til det fremmede. Mindst skulde der ved den som tilsidst ved Bileam beredes vej for andre guder, men på den anden side kunde dens spådomsord ikke få en selvstændig gyldighed, som maa tilkendes Bileams. I det hele er for den epigone profeti forholdet til folkelig livsførelse ikke som for den, der havde fået udtalt. Hvad der fattes, er det virksomt indgribende, selv om vi vilde henføre til den de enkelte træk, Josef har opbevaret om essenisk profeti som led i fortællingens gang. Derfor er i det så ulige tvedelte tidsrum det profetiske element ikke, som det hører til for Israel, livsprincip; fremskridtet betinges i denne tid ved forhold til «folkene», som må blive et samliv med folkene (af forud betegnede punkter nr. 1).

Det nye i forholdet er ikke straks fremtrædende. Et forhold til folkene var der fra først af for denne «førstefødte» (Jerm. 31, 9); indtil profeten havde faaet helt udtalt, var dette forhold ubetinget det underordnede og måtte, alt som folkene søgte at drage Israel fra «vejen», blive

ligefrem afvisende. Et omslag i samklang med førelsen kan ansættes fra den stund, profetien ret kom til orde, hvormed der blev peget på forholdets forklaring i fremtid. Med det samme blev folkene andre end før; tidligere var Israel bragt i berøring med små-folk som det selv; til Ægypten kom den gang intet egentligt forhold i stand. Vendingen indtrådte med Assyrien; at forholdet til Evfrat-folkene vilde blive et andet end til filistre og syrer, er givet med Jonas sendelse, denne enestaaende, næsten n. t.'lige begivenhed. I berøringen med stor-folkene nåer profetien højdepunktet, den profeti, som jævnsides loven fik betegnelsen i Jesu mund: «loven og profeterne» (jvfr. 2. mak. 15, 9; Joh. 1, 46). Profetien havde ikke sagt sit sidste ord, da folkene opkom af Jafets æt (ariske), og i berøring med dem indledtes opfyldelsens dage. Dermed får spørgsmaalet vægt: hvad har Israel modtaget, turdet modtage af Perser først, af Hellener sidst? Fra den aktive stilling, som hørte udviklingens — profetiens — dage til, var folket bragt over i en passiv; kunde den uden selv-opgivelse gå over til at blive optagende? Det er problemet fra den stund, følgerækken kendes sluttet. På den gamle vis måtte det ikke være; dengang fik hver optagelse udefra præg af frafald (2. Kong. 16, 10—18: altret i Damask, som kong Ahas lader eftergøre); eneste undtagelse fra hine dage var Salomons forhold til tyrieren Hiram. I de efter-profetiske dage kunde fremmede magthavere presse Israel til fremmede guders dyrkelse; endda neppe de enkelte troløse fraregnet, som kunne have været ledede af beregning, blev det ikke til «boleriet under alle grønne træer og på alle høje». Det nye blev snarere modstanden mod den truende magt, som affødte martyriet, for hvilket selv Daniel i perserkongens gård ikke afgav noget ret tilsvarende; et sådant frembød sig snarere i hans tre venner. Dermed var broen ikke afkastet for en gensidighed i dette forhold, et samliv. Som i de profetiske dage, Elisas eller Jonas', kom det ikke mere frem og dog på en med n. t.'ligt forhold nok så beslægtet måde. Proselytismens dage op-

randt. Vej beredtes for den fra Israels side ved den næsten i kappestrid med hellenismen forgrenede udbredelse, som med folket synagogerne fik; fra hedensk, som især vil sige hellensk side, ved den mytisismen opløsende proces, som greb bestandig stærkere om sig og banede vej for hidtil oversete, ja ringeagtede religionsformer, deriblandt den jødiske. Det var jødedom — ikke folk eller land — som på den måde fik udbredelse. Man sporer i det n. t.'e, at indtil da har bevægelsen været i fremgang, selv om der ikke ligefrem arbejdedes hen til at vinde tilhængere; Mt. 23, 15 peger på noget sekterisk i en anstrængelse af den art. I alt fald vare den gang for jødedommens vedkommende proselytismens dage snart omme; i efterkristelig tid, neppe uden hensyn til kristendommen, stillede synagogen sig afværgende mod proselytismen.

Så vidt var der for Israel i berøring med det rige, som førte verdenskulturen frem, endog overlegenhed. Spørgsmålet kunde ikke udeblive, hvorvidt der turde optages fra den side. Faren var mindsket ved den afdæmpning, som overgik det tidligere i kraftfylde brusende mytiske; fjernet var den derfor ikke. Ligesom Jesus spurgte fristerne om præget af skattens mønt, således beholdt den hellenske kultur fødselsmærker fra den mytiske jordbund. Det var følelsen deraf, som æggede Israel til den hårdnakkede modstand mod ørne-emblemet i Herodes dage (oldskr. 17, 6, 2) og lignende i Pilatus' (ssteds. 18, 3, 1). Men selv hvor der intet synligt anstød var, blev der betænkelighed ved at overføre fra ét område til det andet. Da der i Ptolemæus Filadelfos' dage blev gjort hebræeren et spørgsmål, hvorvidt Israel havde digtere, episke og dramatiske, skal svaret have været, at der ingen sådanne var af den grund, at det ikke kunde enes med det israelitiske (ssteds. 12, 2, 14[1])); senere — i Herodes Aprippas dage —

---

[1]) nok hører denne fortælling til det hos Josef, som stammer fra plumret kilde, i dette tilfælde Aristeas-bogen; men trækket kan godt have rigtighed som det har rimelighed.

vare tankerne i den retning blevne andre (ssteds. 19, 7, 3—4). Der var dog en følelse af, at den livsstrøm, som havde båret og fremdeles bar Israel oppe og voldte, at det i magtudfoldelsens dage havde sit i vente, netop afskar fra formfuldendtheden med dens krav på at gælde ved eget værd som blivende. Men var dermed hvert spørgsmål om en udvikling på det fædrene grundlag uden sammes krænkelse afvist? Den passive stilling, som skulde kendes båren af en livsstrøm, kunde neppe selv være stillestående, heller ikke indskrænket til det afværgende. En produktion måtte næsten ventes, mærket af forudsætningen, det profetiske, derfor ikke selv profeti; dens plads var angiven: udenfor rækken. Det medførte problemet: hvor nær en saadan fri produktion som en genfremstilling turde komme det profetiske, uden overgreb men alligevel med en vis betydning for folkets beredelse, som ingen ligefrem virkning blev af den profetiske udtalelse og dog skulde fremdeles tilstræbes derigjennem? Hvad der fremkom er sagt: en psevdonym (eller under lånt navn, psevd-epigraf) profeti, og hvordan end dommen er falden om den i fortid eller falder i nutid, ét må indrømmes: uden den fåer man neppe sigte på fremgang i passivitetens og receptivitetens old. Det var det yderlige punkt, hvortil Israel sikkert i følelsen af kaldelsen vovede sig frem ligeoverfor magterne, særlig kulturmagten; senere vilde man tage det fremskudte tilbage ligesom proselytismen; men det sande fremskridts d. e. kristendommens interesse var derved mindst ledende hensyn, det skulde da være som modarbejdende.

Her er punktet (ovenfor udpegede nr. 2), hvor nytidens stormagt, kritiken, har søgt tilknytning for den opfattelse, som giver tiden efter hjemkomsten et helt forandret præg, kulminerende i det formentlig grundlæggende. Det er sagt, at den profetiske udtalelse, når den bliver forudsætning, ikke kan være det i lighed med aposteltiden i forhold til efterfølgende tider; det er det konservative ligefrem til forskel fra det produktive, der er hævdet som hjemfærdstidens præg. Kritiken stunder til at lade dette

forhold opløse sig i en illusion, et tågebillede. Dertil behøver den et dogmatisk udgangspunkt; som «højere kritik» bliver den ikke stående ved enkeltheder for at opsummere et resultat; den anser sig berettiget og mægtig til at angive sammenhængen, som den ikke blot helst måtte være, men ene kan have været. Dens mærke er det konstruktive; hvad der i tiden kan være bleven forskudt, vil den genindsætte på rette plads, således rekonstruere. Der er to skikkelser, i hvilke denne kritik er fremkommen: den ene med ufordulgt spekulativt udgangspunkt; det er den s. k. tybingske skole, der nærmest har sat sig prøvelsen af det formentlig apostoliske til opgave; den anden, som med opgivelse af det spekulative vil følge den historiske vej, har taget sigte på det profetiske. Som vejbryder i større stil må nævnes Hejnr. Ewald; dog må side om side med ham udpeges Ed. Reuss, den fransk-tyske teolog, og i begges fodspor andre flere; senest og mest afgjort: Wellhausen. I denne retning har udviklingen medført et omslag. Ewald gennemførte profetiens udspring af loven; de efterfølgende have, ikke uden indvirkning fra anden (spekulativ) kant — nemlig Vatke — vendt forholdet om: loven som udslag af profetien. Fælles for begge skikkelser af kritiken bliver afvisning af alt uoverskrideligt, det ubetinget normative, selv om sådan yderlighed tildækkes. Også pånøder sig her et indbyrdes supplerende forhold: Ewald dreves ved det profetiske frem til det apostolske (aposteltiden); den anden retning har måttet se tilbage, at ikke forudsætningerne for det, som nærmest var opgaven, heller fik noget afsluttende præg (baurske skole)[1]. Forskellen på tiderne svinder ind til noget rent periodisk;

[1]) For Baurs vedkommende henvises til to afhandlinger forud for det epokegørende skrift: «Der Apostel Paulus» (se Oehler: Theol. des a. t.'s I, s. 55). Mosaismen gjaldt for ham som «Erneuerung und Wiederherstellung einer reinern, periodisch verdunkelten . . . Religion — einer gemeinsamen Ur-Religion». Væsenlig samstemmende dermed er den hollandske (leidenske) skole, repræsenteret ved Kuenen og Tiele, forud for dem Scholten.

det hele bringes i strømgang; i det svundne finder det efterfølgende med hensyn til oprindelse tilstrækkelig forklaring. Profetien må bringes i samklang med det heles udvikling, og til den ende opgives særstillingen; med det samme slettes forskellen på apostler og profeter. Kritiken kan (eller vil) i den udjævnende bestræbelse gælde kirkehistorisk som gennemført protestantisme, men standpunktet er mindst det, reformationen vedkendte sig; det er rettere modsat. Den regnede det ikke mindst til sin opgave og hæder at hævde det profetiske som det apostolske henholdsvis i uovergået højhed, tilmed i grund-forskellighed, svarende til husholdningen

Visselig kan også på kritisk stade tilstedes forskel på tiderne, og det under mærket: produktiv — konservativ, men kun som det allevegne må gælde, ikke som det her bliver udsagt om hjemfærdstiden i dens forhold til tiderne forud. Kritiken kan med det, der opretholdes, ikke mene det normative i den dobbelte skikkelse: profetisk udtalelse — apostolsk livsskikkelse. Den søger dog til jævnførelse et tilsvarende på kultur-området. Da reformationen hævdede grænseskellet i åbenbaringens gang, foregik noget lignende i kulturudviklingen; det fik navn af renaissansen. Også denne hævder et forbilledligt i normativ forstand, en idealitet, kaldet klassisitet. Man har så villet gøre de to ting til et: hvad der gjorde sig gældende for menigheden og for åndsudviklingen i det hele; dermed tilfredsstilles naturalismen[1]). Klassisitetens mærke er formfuldendthed, d. e. skønhed; men med den forholder det sig ikke som med sandheden. Man kan fastholde en ideal skønhed som virkeliggjort under tids-betingelser uden derfor at tilstede en ideal sandhed «sandheden»: forholdet til de to arter af idealet viser sig uensartet. Skønheden er for sanserne, og som det er betinget derved, så

---

[1]) Således Renan (Vie de Jésus udg. 7, s. 456): ce que les beaux siècles de la Grèce furent pour les arts et les lettres profanes, le siècle de Jésus le fût pour la religion.

kan på den anden side, trods smags-forskel, anerkendelsen fremnødes; sandheden vil omfatte det hele, kræver derfor udover erkendélsen hjertets hengivelse og bliver udtryk for livets udelelighed. Aposteltiden opretholdes i sin højhed, uden at skønheden kommer på tale (spørgsmålet om Kristi ydre er kommen bag efter med usikkerhed: besvaret forskelligt, anderledes i ældre tid end senere). Dog er højheden mindst på afsťand som den, der søger beundring. I beundringen, som fyldestgør det klassiske ideal, er grænseskellet ikke det uoverskridelige, selv om utilnærmelighed opretholdes; ét kan tænkes eller tilstedes side om side med det andet. Der er ikke lukt for det uafviselige: indtil videre. Skal lignende gælde for aposteltidens idealitet, da bliver det personlige ofret og ikke blot for apostlers vedkommende. Om personlighederne gælder da ret som om tiderne: forskellen bliver gradation, stillet under tidsbetingelser. Det rette evige er tiden, intet **i** tiden.

Værst faren ved sådan voldføring er aposteltiden, da dens mærke er sammenslutningen, som hænger nøje sammen med, hvad der til forskel fra fremsynet er kaldet («spådommene» 1, s. 16): apostolsk overblik. Med det profetiske synes metoden endda bedre at kunne komme til rette; dets mærke, følgerækken, kan lyses i kuld med prosessen, momenternes fremgang, ét ikke blot efter men af det andet. Den før-kristelige historieskriver, der opstillede følgerækken som mærket, vilde dermed netop påvise et afsluttet, det indenfor begrænsningen udførte, og følgerækken er da på sine særegne vilkår bragt ind under det sammensluttende. Men derfor kan den konstruktive metode ikke heller lade et grænseskæl som det ved Josef betegnede stå urørt, den måtte da med nævnte se profetien som åbenbaring i tiden, noget udover ligefrem udvikling, en sendelse ovenfra. For nævnte metode er sendelsen et i tiden boende, tiden, som kommer til orde; det er fremfor de enkelte i tiden selve tiderne, som har hver sin mission, sit særegne hverv. Kan derved forskel opretholdes på profetien, må ikke al profeti, så vidt det er tiden, som i

den kommer til orde, blive sand? Forskellen søges ikke i udspringet eller hos den, fra hvem profetien kan udledes, men i det, profeten bringer. Den profet tør da kaldes sand, som giver tidens tanker ikke som noget løsrevet, men i samklang med den ædle fortid, derfor som frøkorn for en værdig eftertid. Forskellen falder bort imellem historie og åbenbaring (det skæve i den supranaturalistiske synsmåde, helst den protestantiske, har været at ofre historien for åbenbaring); denne foregåer gennem historien. Den ideale højde, hvorpå profetien bevægede sig, end ikke de ypperste undtagne, er dermed inddragen under det forholdsvise. Den rent historiske synsmåde er gennemført sammenhæng (pragmatismen); i udslaget ser man så lidt som i forudsætning andet end, hvad sammenhængen magter at oprede eller udfolde. Den konstruktive metode hylder loven over alle love: udviklingens lov; ved den fåer alt enkelt sit sted, men hvad der intet sted fåer, er brudet, at sige når dette skal betegne, hvad al eftertid bør se op til, ja hengive sig til med det samme, det tages til følge.

Hvad der må blive særligt formål for det kritiske sigte, ere de tidsrum, som gælde for fremtrædende konservative: i dagene før Kristus, den makkabæiske old, i dagene efter, andet hundredår. Den ros, disse tider nærmest hævde for sig, at have fastholdt og overleveret, vil kritiken lade afløse med et højere lov: de må sés som frembringende. Når derhos endnu for begge tiders vedkommende anerkendes en stansning i frembringende virksomhed, noget som kan hedde: kanons (ɔ: skrift-samlingens) afslutning, så røber sig deri en lempelse efter en anden synsmåde; der kan fra sådant stade ikke påvises nogen indre nødvendighed for sådant udslag — især når formfuldendthed ikke skal være ledende tanke —: afslutning på et vist punkt og sammenfattelse på normerende måde. Vil man med held imødegå metoden, må det være ad historisk vej [1]). Ligesom ved Belysning af 2det hundredår

[1]) dog har også ad den vej den stik modsatte anskuelse søgt at tilvende sig sejren, som Renan (Origines du Christianisme VII, v)

efter Kr. opgaven måtte stille sig: kultur- og kirkehistorisk at eftervise, at nævnte tidsrum ikke uden at smykkes med fremmede fjer kan indlemmes i aposteltiden eller i kristendommens oprindelse; saa bliver med hensyn til 2det hundredår før Kr. at godtgjøre, at ikke uden vold kan dette sættes i sådant forhold til tiden forud, at den profetiske udtalelse skulde i og ved samme være paa ny optagen og ført videre.

Alligevel er sagen ikke i alle måder den samme med hvert af de to tidsrum; hvad der gør forskel, er det, der tillige sidst antydedes som forskel på det profetiske og det apostolske (s. 13); hint tør efterdannes, altså behandles rent som form, ikke så dette. Det er sagt (spådommene I, s. 12): «opfyldelsen begynder med makkabæernes old»; når Israel fører talen frem om opfyldte spådomme, så frembyder sig Daniel. Vistnok var også opfyldelsen forberedende; dog sigter den som intet af, hvad tidligere nævnes kan, til udgangen af det hele. Det er fra landflygtighed og hjemførelse, Israel kender spådomme, hvis opfyldelse bevidner folkets sær-stilling; men som ikke blot Daniel, også Sakarias lægger for dagen, ægger denne opfyldelse yderligere til spørgsmål (Dan. 9, 21—22; Sak. 1, 12). Også tiderne forud kende opfyldte spådomme, ja profeti må på det nærmeste være jævn gammel med opfyldelse, men al opfyldelse inden nævnte tidspunkt sættes ikke i forbindelse med sidste udgang, således som Jeremias' eller Daniels («de 70 år»). Opfyldelsen i Makkabæernes old viser tilbage til, i alt fald hen til Daniel, om end ikke som alle tings ende (*συντελεια*), så dog som sammes forvarsel (*σημειον*). Der må altså skelnes: opfyldelse i det enkelte, derfor dog

---

siger: «pour être strictement logique j'aurais dû commencer une histoire des origines du Christianisme par une histoire du peuple juif», hvortil han føjer i god samklang med sig selv som med Baur, Reuss o. a. —: «Le christianisme commence au VIIIieme siècle avant J.-Chr. au moment, où les grands prophètes, s'emparant du peuple d'Israel, en font le peuple du dieu, chargé d'inaugurer dans le monde le culte pur.»

i sammenhæng med enden, og al spådoms opfyldelse — en adskillelse, som end ikke forsvinder i og med tidens fylde —, men netop fordi opfyldelse i den dobbelte forstand ikke går i ét, bliver der rum for det frembringende i en skikkelse som den, der ikke tør kaldes falsk profeti, fordi det bestemmende er indtryk fra den godkendte, men lige så lidt må stilles i række med sit forbillede; også det er en reflektion over profetien, vel ikke som den tillægges Daniel; reflektionen kan være fælles for spørgeren og efterlignere, men stødet til virkelig ny åbenbaring udebliver hos efterlignerne, hvorimod det ikke kan miskendes, hvorledes man for resten bedømmer Daniel, at ved ham noget nyt er indkommen, noget, hvorpå der kunde leves og har været levet.

Det nye, som utvivlsomt tilhører den konservative old, kan ikke frigøres for tvetydighed, og denne øges derved, at den som for at anbefale sig har skudt sig ind under gamle navne. Kritiken har i henhold til sin pragmatisme givet samme fremfærd udstrækning over skriftsamlingen i dens helhed, medens det dog er vitterligt, at synagogen bedst mulig værgede sig mod al psevd-epigrafi indenfor skrift-samlingen. Det var Salomon-navnet, til dels også Baruk, som her kunde danne en bro imellem skrifterne indenfor samlingen og dem udenfor; dog fortjener det at påagtes, at i kohelet, det skrift, som nærmest kommer i betragtning, føres Salomons navn ikke ligefrem ind, og en mærkelig forskel vil kendes i så henseende på det og Salomons visdom. Den profetiske psevd-epigrafi kan antages udover de lidet ansete navne, som tilbøde sig 4. Mos. 11, 26, at have søgt tilknytning i Eliasnavnet, skønt nu under dette navn intet sådant skrift foreligger; sporet kan have været vist ved «brevet fra Elias» (2. Krøn. 21, 12). I det profetiske blik på Israels historie, som udgør en hoved-del af Henok-apokalypsen («70 hyrder»), er Elias eneste profet, som kendelig udpeges; og i lærernes følgerække — altså udover psevd-epigrafien — indtager huset Elias en ypperlig plads, uden at man kan sige for vist, om profeten eller

en rabbi dermed betegnes (Corrodi: Gesch des chiliasm. I, s. 270; Wolff: Talmudfjender s. 180). Den profetiske psevdepigrafi — til forskel fra kokma-literatur — når ikke op over Hyrkans tid, andet makkabæisk slægtled; den fortsætter sig gennem et par hundredår, så længe Israels folkelige tilværelse ikke helt er gået op i skolen, som vil sige indtil helligdommens opgivelse (ikke blot: ødelæggelse); altså nåer den selv udover herodiansk periode, hvis sidste repræsentant er tempelvogteren Agrippa II. Sær ejendommeligt for denne literatur er modsætningen imellem oprindelsen (af jødisk rod) og bevarelsen (ved kristelig omsorg), og det uagtet den som faldende til dels i efterkristelig tid ikke kan holde sig udenfor modsætning til kristendommer (jvfr. «Om forholdet imellem Esra-apokalypsen og Hermas' hyrde» i teol. tidsskr. for 1879, s. 385 fgg., især s. 408 fg.).

Endnu en ejendommelighed ved dette indtil videre sidste afsnit i Israels folkehistorie er den vigtighed, sagnet fåer for samme og fremdeles hævder i haggada og midrasj. Deri synes der at frembyde sig en støtte for kritikens seneste gisning om en tendentiøs omskrivning af Israels fortids-liv. Vistnok er sagnet ikke uden tendens, men langtfra på den måde som måtte være, om hin gisning deri skulde finde retfærdiggjørelse; hvad sagnet vil, er tydeligt nok, og med det samme bliver det klart, at det ikke dølger over noget, hvorved der vilde falde et helt andet lys på al Israels fortid. Den vitterlige sagnkreds er knyttet til begyndelsen, som skete med hjemførelsen. I nævnte afhandling (anf. skr. s. 453—55) udpeges to personligheder, om hvilke sagndannelsen slutter sig: Jeremias og Esra, altså af fortidens mænd i tid de nærmeste, hver af dem tjenende samme formål om end med afvigelse. Formålet er at knytte nyt til gammelt (kritikens gisning løber ud på noget meget forskelligt: at fremstille nyt som gammelt): i samme interesse må stamregistrene være stillede i spidsen af årbøgerne (paralipomena). Hvor forskelligt er ikke selv på sagnområdet Israel fra folkefærdene;

den plads, sagnet indtager hos disse i det hele og store, er som afløsende en mytisk periode, overgang til den dokumenterede d. e. ved (noget nær) samtidige optegnelser afhjemlede historie. Hos Israel er en mytedannelse ikke at påvise, om der end kan være tale om den tid, da mytisismen udøvede tiltrækning på Israel vel at mærke som forførelse; at det ikke kom til selvstændig mytisk frembringelse, ses af Samsons historie, selv om man vil tage denne for sagnagtig udsmykket eller rent ud for sagn; en mytisk heros så Israel ikke i Samson[1]). Med hjemfærdstiden tabte af anførte grund mytisismen i magt som over folkene så over Israel; den tiltrækning, hellenismen udøvede, gik i et andet spor: gennem kultur og statsstyrelse uden gudelig påvirkning; man var vistnok tilfredsstillet, når en samstemning lod sig udfinde imellem det hjemlige og kulturens blomst, det hellenistiske. Sagndigtningen lod sig ikke føre ud af sporet, som var i sammenknytningens interesse indenfor folke-rammen; hvor gammel den kan have været, tør ikke siges, sikkert dog ældre end bogføringen, som har begyndt i makkabæisk tid. I hellenismens og helleniseringens dage kommer noget nyt frem; det er legenden, som drives af anden interesse end den, der fostrede sagnet. Forskellen på sagn og legende — nævnelserne kendte Israel ikke — er som på det folkelige og det religiøse. Deraf følger den afvigende stilling, som hver af disse overleverings former fåer for Israel i omhandlede tidsrum. Ved sagnet skal den afbrudte fortid yderligere knyttes til datiden, det fæster sig til skikkelser, som kunne gælde for at omspænde fortiden: Esra først og Henok sidst (eller omvendt — Salomons stilling er mere selvstændig); i forbindelse med Moses den anden, som er Esra, fåer også den første, lovgiveren, sin sagnkreds, rimeligvis i tid ikke lidet senere. Det samlede udtryk for den sagnagtige sammenknytning afgiver stor-synagogen; i den

---

[1]) Epifanius fortæller i pan-arion om en dyrkelse af Jeftas datter; det var en i kristelig tid fremkommen forvildelse (hæresis 55).

mødes digt med virkelighed, så at grænserne flyde over i hinanden. Legenden higer ikke tilbage; dens indhold er martyriet, dog ikke ene det — den talmudiske legende, haggadaen, dvæler helst ved det glædelig forherligende — men martyriet har første plads, og dermed er fødsels-tiden sat i de syriske kongers dage. Legenden fortsætter sig ligefrem ind på kristent område. — Heller ikke myten holdes ganske ude, Israel véd at vende og at nytte den; dog med fuld rede paa dens natur; alt må tjene Guds sandhed. Det gælder om Sibylle-myten (om her tør nævnes myte).

Af de tre nærmest følgende afhandlinger viser den første sig at have emne fra sagnet, den anden udviser den brug, Israel som hjemført eller i sin nye hjemstavn fik for myten; den tredie bringer afslutning i legenden, som fremfor før nævnte må hedde: blivende, overført også paa kristent område. Vejen er i de tre overleverings-emner betegnet: fra folkeligt gennem det skolemæssige (helleniske) over i det gudelige.

---

Man vil kunne anke over stoffets antydede fordeling som mindre præget af det historiske; tidsfølgen behersker egentlig ikke anordningen. Det literær-historiske er ikke ganske samme vilkår undergivet som det folkehistoriske, hvilket her overvejende forudsættes; man maa heller betragte de tre karakteriserede afsnit hvert for sig som helheder udfyldende hinanden. Første viser hjemfærdstiden i en sammenhæng med fortiden, fortsættende samme gennem sagnets fint spundne tråde, hvormed der vindes synspunkter, for hvilke det hele fremstiller sig; slutningen bliver et blik på det imødesete udslag. — Andet belyser sammenhængen for det samtidiges vedkommende imellem det hjemførte eller på ny (også ved Nilen) befæstede og folkeverden; den side vendes frem, hvorfra Israel vil ses af de fremmede: som den, der havde tiden åndelig i sin magt (Daniel), og lige så få de fremmede sin plads

som magthavere, medens Israel er indehaver af sandheden (Sibylle). — Tredie gør tidsfølgen fyldest, dog således, at det skinner igennem, hvorvidt det nye til eget behov selv har lagt sig forholdet til fortiden til rette efter trang og tarv; hjemfærdstiden kommer frem som den, der nok lever sit eget liv, ikke går op i genfremstilling af fortiden og mindre i fri fantasi, men på sagnagtige vilkår og som profeti om magtforholdet til folkeverden. Udviklingen gør sig gældende leddelt i det enkelte, og derved anvises det i afsnit 1 behandlede sagnagtige sit sted, hvor det skønnes at høre til på hjemmets jordbund. Afsnittet sidst i rækken har ikke som de andre noget eget mærke, når ikke det må nævnes: reaktion; det skiller sig fra alle tre forud ved omskiftning i modsætning: i hellenismens sted Rom. Det er i tidsfølgen fortsættelse, men tråden optages — fra afsnit 1 — som det epigrafiskes anden part og føres ud i en resultaterne sammenstillende slutning. Derved kendes som tilstræbt: løsning af et videnskabeligt og ikke mindre gudeligt problem, åbenbaringen som tidens modnede frugt, men deri allermest kendelig som gaven heroven fra.

---

# I. Visdommens to sagntyper.

---

### „Apokryf", et forholdsbegreb.

Det tør regnes Semler til fortjeneste at have givet stød til opfriskende redegørelse for kanons begreb; det var i årene 1771—75 han i fire afhandlinger fremstillede sine undersøgelser om nævnte udtryk, som havde mange hundredårs hævd på at være enstydig med godkendt menigheds-skrift; han førte granskningen frem til det punkt. hvor 52 år efter F. C. Baur optog den, til spørgsmål om forholdet imellem de formodede fraktioner: petriner og pavliner. Udslaget af Semlers granskning angives i samtid (1784 ved Schlegel «kirchengesch. des 18 jahrh.'s»): «læsningen i menigheden (lectio continua) er mærket for hvad der i oldkirken regnedes for kanonisk». Denne begrebsbestemmelse har sit udtryk i den pseud-atanasianske synopse, som henføres til år 1000, hvor det hedder om de forkastede evangelier: *ἀποκρυφῆς μαλλον ἤ και ἀναγνωσεως ἀξια* (værdige til dølgsmål fremfor til oplæsning; se Credner: Gesch. des n. t.'lich. kanon s. 90). I vore dage er samme begrebsbestemmelse udførlig begrundet af Thiersch («Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes in der Kritik der n. t.' lich. Schriften» s. 341—59), dog med en vigtig afvigelse fra Semler, idet fastsættelse af kanons grundstok — 22 bøger — føres tilbage til Johannes eller den johanneiske kreds (se Samme Kirche im apostol. Ztalter 1852, s. 303—5). Men hvad bliver det under sådan forudsætning med det apokryfe i dets forskellige afskygninger? det er vanskeligheden, hvilken Thiersch dog søger at fjerne. Kanons begreb skal i nærmeste efter-

apostolske tid have tabt i aposteltidens stramhed for i efter-apostolske dage yderligere at udvides til «at tolerere» («Versuch o. s. v.» s. 367—79), dog kun til en tid; derefter er der på ny blevet strammet. Denne antagelse trænger til bedre støtte. Corrodi[1]) forsøgte i sin tid (Gesch. des Chiliasm. 1781; 2, s. 65—66 n.) at angive det apokryfes begreb, som kan kaldes indirekte beskrivelse af kanon: «bøger man ikke læste offentlig, ej heller tilstedte de enfoldige»; det positive i begrebs-bestemmelsen gives i nærmere betegnelse af tre klasser: 1 psevd-epigrafe skrifter under profetisk eller apostolsk navn; 2 skrifter med fabelagtige eller tvivlsomme beretninger angående åbenbaringer fra de kanoniske bøgers affattelses-tid; 3 ikke inspirerede bøger omhandlende åbenbaringer i samtidighed med inspirerede (kanoniske). Sidste to klasser vise den vægt der til begrebets bestemmelse lægges på tids-forhold. Det er så, at kanons d. e. skrift-samlingens begreb alt som det fæstnede sig har indvirket på opfattelsen af det apokryfe. Deraf er det en følge, at medens det med hensyn til det kanoniske i lange tider lige som nu om stunder har været given sag, hvilke skrifter der menes med betegnelsen, om end spørgsmål kan rejses: hvor vidt med føje, så er med hensyn til det apokryfe spørgsmålet alle dage et dobbelt: ikke blot om adkomst til den i sig selv tvetydige nævnelse men lige så fuldt om tallet af skrifter, som egne sig til at gå ind under sådant mærke.

De protestantiske kirkesamfund kende fremfor det romerske skrifter med særmærket: apokryf i en ikke ganske uomtvistet begrænset kirkelig brug jævnsides den gamle pagts kanoniske. Der er dog forskel på tallet som på brugen. Anglikanerne tælle tolv apokryfer, af hvilke syv tilstedes til læsning; i fransk reformerte bibler kunne findes 3, ja endda 4 makkabæiske bøger; den ældste svejtserske bibeloversættelse (Leo Judæ) optog Esras fjerde bog. Dog må der skelnes imellem «vore» apokryfer og oldkirkens; det er ikke blot tallet, som siden reformationen er bleven begrænset, henholdsvis fastsat, men begrebet er

[1]) Om denne for eget vedkommende unavngivne skal her bemærkes, at Hamann, hvis opmærksomhed han vakte, siger sig at have bragt i erfaring, at Hejnrich C. var en i Sveits levende teologisk kandidat; et andet skrift af ham — lige så navnløst — er: «Versuch einer beleuchtung der gesch. des jüdisch. u. christlich bibelkanons Halle 1792», 2 dele; det er bleven mig ubekendt, men benyttet af Diestel Gesch. der A. T.'s in der christl. Kirche 1868.

ikke mere det oprindelige. En anglikansk forfatter (Wordsworth Teophilus anglicanus s. 50—60) angiver forskellen: il ne faut pas les (ɔ: de anglikanske, deriblant også «vore») confondre avec ceux qui étaient appelés apocryphes dans les temps primitifes et qui etaient ni reçus ni lus par l'eglise. Om de skrifter, der nu (ɔ: siden reformationen) hedde apokryfe, bemærkes ved samme i henhold til Rufin: dem kaldte oldkirken ecclésiastiqves; vistnok spænder dette udtryk atter videre end vore biblers «apokryf», dog stemmer det med overskriften fra Luters hånd: bücher, so der h. schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich u. gut zu lesen, og er heller ikke i strid med antegningen fra fransk reformert side (t. eks. David Martins af 1728): les plus supportables de tous sont le livre de la sapience et celui de l'Ecclesiastique (ɔ: Sirakidens) par diverses bonnes moralités; et le premier livre de Maccabées par l'histoire — tous les aûtres meritent à peine d'être lus. Men vi komme ikke på det rene med det apokryfe ved at se vore bibler efter; foruden om «kirkelige» apokryfer kan der i nutid tales om teologiske, som have en nogenlunde gennemgående kendt repræsentant i Esras fjerde, der sidst ved Leo Judæ fik plads i biblen. Skrifter af den klasse ere fremdragne af glemsel og vitterlig tilsidesættelse. Næsten alle ere komne til nutidens kundskab østerfra, ikke fra den græsk-ortodokse kirke, men fra de fraskilte samfund, habessyniere og syrere. De kunne ikke gøre krav på udbredt kendskab eller endog from benyttelse, som dog nok tidligere har fundet sted. Alligevel bliver skellet flydende mellem de to klasser: kirkelige og hvad der her nævnes: teologiske apokryfer; selv kanon berøres af denne usikkerhed. Fra kritikens side har man mindst stræbt at overholde skellet; allerede Ernesti foreslog i forhandling med Semler helt at slippe udtrykket: kanon[1]) og i den sted mere ligefrem at sætte adskillelsen imellem «guddommelige og menneskelige skrifter». En blot navneombytning efter at udtrykket «kanon» har vundet en hævd, som neppe mere kan omstødes[2]), vilde ikke tjene sagen; man kan engang i denne henseende så lidt som i nogen anden tilbagevinde standpunktet forud for «biblerne», hvilket heller mindst er det ønskelige. Tvertimod vil det

---

[1]) udtrykkets historie giver Credner: Zur Geschichte des Kanon (1847) s. 1 fgg. [2]) se frimenighed og apostelskole I s. 260—61.

vise sig, at følgen af skrift-kanons opgivelse i realitet må berøre også tros-kanon.

Det er fornødent at få rede på det svundne, i dette tilfælde på oldkirkens fra vor afvigende brug af nævnelsen: apokryf; alt som Credner bemærker (Gesch. des n. t. lich. Kanon ved Volkmar s. 99): «im laufe der Zeit (hat) der Begriff des apokryphischen viele Veränderungen erbitten, welche die Anwendung des Wortes ohne nähere Bestimmung des jemaligen Sinnes sehr erschweren». Det jerusalemske: גְנוּזִם — af aramaisk גְנַז; anden skrivemåde for hebraisk: כָנַס, at samle[1]) — fattes det nedsættende som herefter blev uadskilleligt fra betegnelsen: apokryf (jvfr. Jesu Siraks søns bog 33, 16 [17—18]). Udtrykket hører til dem der kun oplukke sig gennem den modsætning, hvori de ses, altså gælder det om et korrelat forhold, og det kræver en historisk forklaring. Første gang betegnelsen: apokryf er taget i en brug, som senere for kirkesproget har fået hævd, må være ved Hegesip, om ellers gengivelsen hos Evseb. (k. hist. 4, 22) tør anses for nøjagtig; ordene falde så: «idet han (H.) taler om apokryfer, siger han, at de ere opdigtede på hans tid af kættere». At «vore» ikke ere mente, fremgåer — til overflod — af at lige forud gåer udtrykket, som tilskrives «alle de gamle»: *πανάρετος σοφια* (jvfr. Klemens tæpperne 2, 22 [§ 136]), hvori visdoms-bogen er medindbefattet; men heller ikke kunne de «teologiske» være mente, da de på ingen måde kunde gælde for opkomne i Hegesips levealder. Med «apokryf» er altså første gang, ordet møder, ment skrifter der ville anses for (ny-)testamentlige, hørende enten til evangeliet eller til apostelen; altså sådanne som falde ind under sidste to rubriker af Corrodis klassifikation. Det bliver i oldkirken den stående brug af udtrykket: skrifter af kættersk oprindelse med opkomst i efter-apostolsk tid.

Derfor have de ældste redegørelser for «bogskatten» ikke plads for nævnelsen: apokryf; og dog værdsættes skrifterne i menighedens værge ingenlunde ligelig. Origenes har som den første tredelingen: *γνησιος — μικτος*

---

[1]) betydningen «skjule» (se recipere — modsat: receptus) kommer frem i de afledte bøjninger men er neppe den her anvendelige, om den end t. eks. af Coccejus anses som den oprindeligere. Synagogernes pulterkammer kaldtes: genisah.

— *νοθος*, hvilket sidste udtryk man ikke er berettiget at tyde som ensbetydende med apokryf. At det ikke kan være, kendes af hovedmanden i saadan redegørelse, Evseb (k. h. k. 25); de to første klasser nævnes hos ham: homolegomena og anti-legomena (uden eller med indsigelse), tredie klasse hedder som hos Origenes; men Evsebs *νοθα* kunne ikke gå i ét med dem, han dernæst kalder *ατοπα*. Notha ere skrifter ikke af omtvistet men af usikker byrd, som derfor ikke ere at forkaste, medens atopa er skrifter, hvis oprindelse kendes at være af kættersk rod. Notha kunne nok løftes op til at blive anti-legomena, som Evseb selv antyder (k. h. 6, 13), når han henviser til den aleksandrinske Klemens, som til afhjemling har beråbt sig på visdomsbogen, Sirakidens bog (t. eks. tæpperne 1, 4 (§ 27); 10 (§ 47); 13 (§ 58)) og hebræerbrev, endvidere på Barnabas, Klemens og Judas breve. I det hele gør tendensen sig gældende at sammendrage de tre klasser, hvormed skrift-samlingen opføres, til to. Den trænger igennem — om den end ikke dermed vinder hævd — hos den jerusalemske Kyril, neppe uden indvirkning af arianismen, som drev på et mere lutret skrift-område. Ja med det samme, at tvedelingen kommer frem, kendes tendens helt til ophævelse af deling. Kyrill skelner imellem homolegomena og *αμφιβαλλομενα*, således at de sidste trykkes ned; af den gamle pagts skrifter opregnes kun 22 (som af Josef); de andre ere *αποκρυφα* og «med dem befat dig ikke!» (4 katek. § 33—35). Tiden til sådan rigorisme var end ikke kommen. Helt anderledes end Kyrill ståer Atanasius; denne ordførers standpunkt kendes dels af festbrevene, dels gåer det i alt væsentligt igen hos Rufin. Begge overføre de udtrykket: kanon på skrift-samlingen, og modsætningen dertil er vistnok apokryf men ikke på Kyrils måde. Rufin er den, som i Origenes' og Evsebs fodspor har lagt an på redegørelse, som det ses af skriftet «om symbolet i Akvileja» k. 37—38. Hans kanon har to klasser: de rette kanoniske og kirkeskrifterne; blant de sidste findes både vore apokryfer og sådanne som de to forgængere have mærket: notha; apokryfer ere derimod hos Rufin som hos de ældste fædre skrifter af kættersk oprindelse. Adskillelsen på hvad der bør læses og hvad der tør læses har endda ikke tabt elastisitet; det er sidste klasse, Atanasios i påskebrevet af 368 kalder *τα ἔξω βιβλια*, i henhold måske til Origenes' udtryk (Evseb k. h. 6, 25: *εξω τουτων* (de 22) *εστι τα Μακκαβαικα* og til

de apostolske konstitutioner § 85, som indfører Siraks bog under sådant mærke), måske også i samklang med det talmudiske חִיצוֹנִים; jvfr. Weber System der alt-synogogalen palästinensisch. Theologie s. 81.

Her kan man antage spørgsmålet for rejst om de psevd-epigrafe skrifter, 1ste rubrik i Corrodis klassefisering, dog med udelukkelse af skrifter under apostolsk mærke. Det er, som henvisningen til Origenes bekræfter, en arv efter den gamle menighed, hvorom her er tale eller rettere spørgsmål sat i bevægelse, hvor vidt den skal tilstædes; i fødestavnen fristede den det profetiske kår ikke at blive regnet. Forud for Atanasius ere de skrifter, til hvilke han må antages at sigte, kun nævnede i de apostolske konstitutioner; i dette for egen del apokryfe skrift (6, 16; jvfr. Fabricius Cod. psevdepigr. vet. t' i udg. 2, 1, s. 221—22) karakteriseres de således: «blant de gamle have nogle skrevet apokryfe bøger af Moses, Henok, Adam, Jesaja, David, Elias og af de h. patriarker; de ere skadelige og i strid med sandheden». Denne domfældelse tiltrædes ikke i de «stikometriske opregninger» (så kaldede efter angivelsen af tallet på stiker eller linier), af hvilke den sidste turde være alt omtalte synopse under Atanasius' navn fra år 1000. Af sær vigtighed er Nikeforus' stikometri; den bærer navn efter den konstantinopolitanske patriark i 9de hundredår; Credner ser i den den syriske kirkes kanon; den nævner som «den gamle pagts apokryfer»: «Henok, patriarkerne, Josefs bøn, Mose testamente, Mose optagelse, Abraham, Elad og Medad [4 mos. 11, 26] og psevdepigrafer af Elias, profet Scfania, profet Sakarja, Baruk, Habakuk, Hesekiel og Daniel». Man sporer i denne optælling en tvedeling svarende til «loven og profeterne». At stikometriernes *αποκρυφα* ere identiske med Atanasius' *τα εξω*, derpå tyder det stereotype i opregningen. Ortodoksiens fader og stikometrierne mødes i en ny forståelse af *αποκρυφα*, disse blive Esra-apokalypsens 70 skrifter «kun for de vise»; altså *αποκρυφα* = *αποῤῥητα*.

Denne har været gangen i østerled, hvor man dog nok senere er vendt tilbage til, ja for tiden ståer på Kyrils standpunkt. Anderledes gik det i vesterled. Skillelinie skulde drages; det skete ved Avgustin, dog ikke på Kyrils måde. Vesterledens lærefader er den første som vides at have sat gl' t'lige skrifter på græsk mål af uvis oprindelighed lige med de fra hebraisk overførte; det blev

tællingen 44 — fordobbling af 22, Josefs tal — den vilde Hieronymus endnu ikke optage[1]); denne fastholder med den ældre tælling mysterium ejusdem numeri. Avgustin har virket paa Rom og er efterhånden trængt igennem, om end den afsluttende kendelse lod vente på sig over et tusind år (tridentinum), og da mødtes af protestantismens indsigelse. I Spanien opkom snart efter (5te hundredår) manikæisk røre; det gav Roms biskoper, hvis udtalelser begyndte at kræve og få almindelig gyldighed i de dage: Innocents I (402—16) og Leo den st. (440—61) anledning til skarpe ytringer ligeoverfor syd-galliske og spanske biskoper, ved hvilke de apokryfe skrifter dømmes til bålet; her er altså den gamle betydning af «apokryf» fastholdt: hvad der er af kættersk rod. Trangen skærpes derved til nærmere bestemmelse af kanon, som blev givet i dekretet; der nævnes efter Gelasius (492—96) — Credner mener med føje — og som i middelalderen indtog den fremtrædende plads i Gratians kirkelige lov-samling (fra 1130). I gelasianums første halvdel opregnes (jvfr. dsk. khitid. 1880, sp. 345—52) de kanoniske skrifter ganske efter Avgustins angivelse i doctrina christiana (2, 8). Dog fattes ikke som klasse 2 ecclesiastica; de sidste ere hverken hvad Rufin mærkede så, ej heller Atanasius' *τα εξω*, men fædrenes skrifter, som føre sund lærddom; de opregnes i dekretets k. 5. På den anden side udpeges de skrifter, der må gælde for domfældte af biskopen (k. 6); de henvises dog ikke til bålet, men slippe med at mærkes som vitanda a catholicis. Der ere altsaa herefter apocrypha, hvoriblandt findes nogle af de tidligere *νοθα*, således hyrdebogen; men såvidt det kan kontrolleres intet af stikometriernes *αποκρυφα της παλαιας διαθηκης*. Dog antydes for nogle skrifters vedkommende et gl. t.'ligt indhold eller anlæg, men uden at derigennem røber sig noget af de i Nikeforus' stikometri opregnede, så lidt som noget af dem, der nu foreligge som genfundne.

For udtrykket: apokryf, dette fremdeles uundværlige korrelat til kanonisk, bliver udslaget følgende: det forbindes med, hvad der hører til hver af de to pagter, og hver gang med en dobbelt betydning. I forhold til den nye pagt betegnes derved dels skrifter af vitterlig eller formodet kættersk oprindelse, hvilket har hjemmel fra først

---

[1]) Hieronymus' udtalelser ere bl. a. gengivne i et skrift af Carlstadt, som Credner har aftrykt (Zur gesch. des Kanon, især s. 360—64).

af; dels udstrækkes det til at omfatte *νοθα* (af usikker oprindelse), fortrinsvis n. t.'lige skrifter med profetisk præg, end ikke Johannes-apokalypsen helt undtagen; i forhold til den gamle pagt betegnes som apokryf — dog først eftertridentinsk, på protestantisk side — de seks eller syv[1]) skrifter med brudstykker hørende til Daniel og Ester, som efter Avgustin og gelasianum — eneste undtagelse: Manasse bøn — i romerkirken stilles lige med de af synagogen godkendte. Oldkirken havde i sådan forbindelse — hørende til den gamle pagt — indført som apokryfer, grænsende op til det mysteriøse, skrifter, som fik til en tid udbredelse i østerled og derfra enkeltvis dukke op igen, medens vesterled efter Avgustin har foretrukket at tie om dem. Den tvetydige eller nedsættende betydning af: «apokryf» tør regnes for tilbageført fra den nye pagts område til den gamles.

---

Undersøgelsernes udgangspunkt er det, som er betegnet ved tidligere belysning af forholdet imellem Esra-apokalypsen og Hermas' hyrde[2]): økonomiernes gensidige berøring i ebræermenighedens dage; retningen, der skal forfølges derfra, bliver altså tilbagegående, ind på et område, hvor der ingen fare kan være for sammenblanding af, hvad der må henføres til hver især af økonomierne. Det er ikke ene gennem det dogmatiske, afstand fra det kristelige melder sig; et hensyn, som afgiver måske hovedmærket — da det dogmatiske kan være ensartet for jødisk og kristeligt —, er det politisk-nationale. Dette fattes uden at savnes i alle skrifter af old-kristeligt udspring, selv om man deri sporer det «jøde-kristelige», hvorimod det ikke let ganske unddrager sig i nogen jødisk psevd-epigraf under profetisk mærke; stærkest udpræget er det i dem fra kristelig tid. For Esra-apokalypsen er modsætningen romermagten selv fremfor kristendommen. Hvad der i sådan

---

[1]) tallet afhænger af, om Baruk regnes med; Karlstad betegner den lige med 3die og 4de Esra som plane apocryphus (Credner anf. skr. s. 389). Esra III har LXX i samlingen, vulgata derimod ikke.
[2]) se den s. 23 anførte afhandling.

brydning tilstræbes fra jødisk side, er ikke blot selvhævdelsen, som må være en rent folkelig opgave; der foresvæver noget langt større i den retning, et medbejlerskab, som måtte kaldes tåbelighed eller vanvid, om ikke forjættelsen gjorde det vel langtfra forsvarligt, dog forklarligt; med det samme åbenbares miskendelsen — forskyldt eller uforskyldt — af opfyldelsen i kristendommen. Deraf kommer det tragiske element, mest gribende i Esra-udtalelsen; dog har denne havt side-stykker, og ét sådant foreligger i Baruk-apokalypsen[1]); deri skille de kristne apokryfer, som for resten kunne stå hine skrifter nær, sig skarpt fra. Den jødiske apokalyptik er polemiserende, ikke i religiøssædelig almindelighed, men mod magten, som er oppe; helt modsat på det kristne standpunkt, apokryft som kanonisk, om end det apokryfe vistnok er at henføre til jødekristelig side; kristendommen erkender magten, den bestående, som berettiget, og denne erkendelse tages ikke tilbage på grund af brugen eller misbrug, som gøres af magten. Hvis ørne-synet hos Esra og skøge-synet i Johannes' åbenbaring sigtede i samme retning, vilde kritiken få ret med hensyn til disse to skrifters ensartede oprindelse; men da vilde Pavlus' vidnesbyrd om romermagten i Neros dage (rom. k. 13), som neppe forandredes under fangenskabet, da Neros «gode dage» vare omme, stå skarpt mod apokalyptikerne[2]). Man indvende ikke, at Peter kalder Rom Babel (1. Pet. 5, 13), deri ligger mindst en politisk bagtanke; Babel er fra jødisk synspunkt heller ingen rent

---

[1]) tilsvarnede til dobbelthedens sagnformation med hensyn til skrifternes opbevarelse (teol. tidsskr. 1879, s. 454): **Jeremias** (Nekemias) — **Esra** er for den sidste udgang det apokalyptiske dobbeltpar: **Baruk—Esra.** Til Baruk-apokalypsen slutter sig to breve, ét til de bortførte, optaget blandt vore apokryfer, det andet til dem «længere borte», de ti stammer, knyttet til apokalypsen (k. 78—86), dog også særskilt (Fabricius: prophetæ psevd-epigraphi, udg. 2, s. 147—55). Både apokalypsen og brevene komme senere på tale. [2]) som prøve på kritikens anstrængelse for sådan identifisering af jødisk og kristelig skal mindes om tydningen af *ὁ κατεχων* 2. Th. 2 om kejser Klavdius (Hausrath N. t.'liche Zeitgesch. 2, s. 600).

fjendtlig betegnelse (Jer. 29, 4—7); det er især Jesaja, som begunstiger den opfattelse, medens Hesekiel nævner ikke domsmagten (Hes. 21,23—32), men modstandsmagten: Gog og Magog; Psevdo-Esra har, som den jødiske antiromerske polemik i det hele, for Rom nævnelsen: Edom. Det bliver derved, at afholdenhed fra politik, selv om magthavernes uret er himmelråbende, er et lige så sikkert mærke for det oldkristelige, som politisk nidkærhed præger den jødiske apokalyptik udenfor skrift-samlingen, helst i romermagtens dage.

Berøringen med Rom tager begyndelse ikke lidet forud for økonomiernes indbyrdes berøring; tilbageskridtet bærer helt udover hin periode til den, i hvilken Israel fandt sin modsætning ene i hellenismen, det vil sige: den stund, der var et syrer-vælde, hvilket spandt sin livstråd indtil Pompejus' indblanding. Denne modsætning er af ikke lidet anden art end den efterfølgende til Rom, men ikke mindre gjennemgribende, af hvad art da og hvad gjorde den gjennemgribende? Den faldt for det første ikke i en verdensmagts dage; en hellensk verdensmagt har været, men kun i et menneskes kortvarige levealder (Aleksander). At dette glimrende meteor skulde briste, vidste Israel af profetien, der havde mærket verdensrigerne, det græske og dets afløser. Dette nægtes af dem, der ikke ville vide af en danielsk spådom om et fjerde rige; de mene, at Daniel — foregivne eller virkelige — i de to syner k. 7 og 8 kun har havt en og samme mod det hellige fjendtlig magt for øje. Denne opfattelse fælder sig selv [1]). Den ene gang (Dan. 8, 8—9; jvfr. 11, 3—4) skildres sammenstød med en delt magt, spredt til verdens fire hjørner, den anden gang (Dan. 7, 19—21) brydning med en magt, hvis mærke er stik modsat: sammenslutning af al vælde. Hvorom talen så hver gang måtte være, det samme kan aldrig være ment, så lidt som man mener en neger, når der

[1]) dog spåer Oehler (Theol. des a. t.'s 2, s. 228) på dette punkt en hjadningskamp imellem fortolkerne.

nævnes en hvid. Ved sådan forskel på de to magter måtte Israel vide forud (og om profetiens rigtighed tvivlede i Israel højst sadukæerne), da det hidtil kun havde havt berøring med den delte magt, hvis sideskud havde udæsket det til kampen for selvstændighed, rettere for Guds ære, at denne var hverken den sidste i rækken, heller ikke den, der svarede til nævnelsen: verdens magt som indbegreb af jordisk vælde; for den sag behøvde man kun at se til Ægypten, som var selevkiders jævning; overmagten gav sig alt til kende hinsides havet. Og syrervælden styrkede sig ikke ved at slutte sig fast sammen; fra den stund, Antiokos IV, og en kort stund sønnen efter ham, fortrængte den lovlige arving, bar det ustanselig hen imod opløsningen. Ikke mindre stod det fast, at den magt, af hvilken den sidste modstander skulde fremgå, måtte være den, der nåede til højeste magtudfoldelse, ingen plus ultra; derfor blev kampemne ligeoverfor hellenismens afløser ikke folkelige goder i almindelighed, men det særlige kald, det, der løftede Israel over folkene. Det, der kom Israel og Rom imellem, var forjættelsen, tilmed endemålet, hvorimod mellemværendet med Hellas gjaldt kaldelsens udgangspunkt, og det blev loven. Den vilde syrer-kongen bøje til ensartethed med andre folks love; det var overgreb, som afværgedes. Ikke dog uden kamp på folkelig vis, men dermed eller med magt-siden var forholdet til hellenismen langt fra gennemført. Hvad der gør, at modsætningen endda fremfor den til Rom bliver gennemgribende, er tilsidst det samme eller dog ensartet med, hvad der gør, at modsætningen fortsætter sig imellem hellenisme og kristendom.

Hellenismen ses ikke udtømmende under ligefrem magt-bestemmelse. Når profeten varsler: «jeg vil rejse dine børn, Sion, over dine børn, Javan» (Sak. 9, 13), så peger det ud over den makkabæiske kamp, på medbejlerskabet, som ikke udebliver imellem Hellas (Javan) og Israel; om visdom gjaldt det, og det vil sige om magt i åndelig forstand; netop af Israel kunde visdom kendes

som magt. Denne brydning var mindre udsat for at tages forfængelig end brydningen imellem folket og Rom, med hensyn til hvilken kappestriden blev som en feber-drøm (Esra-apokalypsen); også har førstnævnte det mangfoldigere og tillige gennemskueligere udtryk i den apokryfe (psevd-epigrafe) literatur. Betegnende er det, at det ligefremme magtforhold, for så vidt det er til stede i kampen med de syriske konger, fåer en helt underordnet plads i samme literatur, hvilket ikke ene finder forklaring i tidsforhold; den literære opgave er ikke at afværge, — denne del af opgaven var løst og det med sværd — men at overgå: Israel må være ypperst eller ikke være. Til den ende føres de svundne tider frem i lyslevende skikkelse, et krav, som ene det psevd-epigrafe kan fyldestgjøre; fortidens stormænd blive tolk for, hvad der lå eftertiden på hjerte — det var på den måde, Israel fyldestgjorde en mulig trang til det dramatiske (jvfr. s. 15—16). Den skikkelse, som nærmest frembød sig, var Salomon, repræsentanten for israelitisk visdom, ret som for hellener Solon var vismanden uden lige (senere afløst som sådan af Pytagoras, med den forskel, at denne bøjede sig hen imod Østerled, medens Solon selv østerpå opretholdt hellensk fortrin). Men hvor højt end Salomon stod, i enhver henseende gjorde han ikke fyldest; et ikke mindre vigtigt moment end visdomsfylden var oprindelighed, og når der ledtes om en skikkelse, egnet til at optage kravet på ubetinget oprindelighed i flugt med det alt-omfattende, skulde man ikke spørge forgæves — Israel havde Henok, sagnskikkelsernes fyrste. Således fik på begge områder israelitisk og lige så hellensk visdom dobbelt repræsentation, og ret som i Hellas holdt den ene af de to repræsentanter sig mere eller mindre på historisk grund, den anden blev frihåndstegning, fantasien underlagt. Begge stå dog, den overvejende historiske lige med den fantastiske, som sagntyper i den psevd-epigrafe literatur. Et historisk grundlag tør ikke overses for nogen af dem, men det bærer ikke Henok oppe sådan som Salomon. Også bliver virkelighedens tidsforhold vendt om.

Henok kan vel ikke opgive, hvad der særlig søges hos ham: aldersfortrin (snarere øges det; han bliver den rette Adam), men i den literære udviklings-gang er han den yngre af dato. Derfor må i belysningen af hjemfærdstidens sagn-typer — ti først i nævnte tid er Salomon kommen ind i den stilling — retningen blive den yderligere tilbagegående, fra den yngre til den ældre, med et så at sige absolut alders-fortrin.

## 1. Salomon.

Stor er forskellen på helleners og hebræers visdom; dog peges der for begge på fælles udgangspunkt: Ægypten. Vistnok er det ikke sagt om nogen af de græske vismænd som om Moses (ap. g. 7, 22); han blev opdragen i al Ægyptens visdom; men først Herodot, dernæst Plato ere vidner om det prioritetsforhold, hvori Ægypternes visdom blev set af hellener; exempelvis kan fremhæves fortællingen om Melampus, som bragte ægyptisk visdom til grækerne (Herod. II, 49). Hvad forstod man ved visdom? Heller ikke dette begreb har til alle tider været ganske det samme; hvad én tidsalder har kaldt visdom, har for en efterfølgende stået som en afvej, endda dårskab; end ikke i det tilstræbte, i målet, var der altid samstemning; alligevel kan det, den fremskredne tid har belagt med nedsættende navne, have brudt vej for en bedre erkendelse, det er forholdet imellem astrologi og astronomi, alkymi og kemi, måske tør tilføjes: theosofi og filosofi. Der har altså været en udvikling i forståelse af visdommen, som man ingenlunde allevegne kan forfølge tilbage til de laveste trin; hos folkefærd med ringere åndelig oprindelighed kommer begrebet frem udformet og afsluttet, således hos romerne: sapientia; der er ikke mange folk, om noget, hos hvilket man vil kunne gå tilbage til første spirer, som hos hebræer og hellener. Betydningen af *σοφια* angives (ved Passov) således: først legemlig og mekanisk duelighed (hos Homer), især færdighed i sang og den med sangen forbundne konst

at afværge indvirkning af fortryllende kræfter, dog var ingensomhelst dygtighed udelukket fra betegnelsen: σοφος[1]). Derfra gåes der over til betydning: forfarenhed i statssager, i det hele praktisk omdømme, og endelig forekommer, hvad senere tider — vor egen — tænke sig ved visdom: enten indsigt i højere erkendelses-kredse eller foreningen af erkendelsens klarhed med sindelagets renhed. For indehaverne af σοφια nøjedes man ikke med ligefrem betegnelse: σοφος; afledte udtryk toges i brug: σοφιστης og φιλοσοφος. De første med navn af σοφισται — hos Herodot: Melampus' eftermænd (II, 49) — ere de syv; navngivelsen vaklede (Klemens tæpperne I, 14 (§ 59—61), dog ikke ud over syv, og aldrig fattedes Solon. Dog er tvetydighed allerede umiskendelig, når hos Æskylos (v. 944 — Dorphs 942) Promethevs nævnes så; senere blev σοφιστης anvendt på den, der gjorde levevej af at bibringe visdom: i denne betydning fik ordet en synkende værdi, især — antager man — ved Plato, som gjorde σοφιστης til Sokrates' modsætning. Oldtiden beholdt alle dage nogen vanskelighed ved at sammenføje haandgribeligt vederlag med ändelige ydelser; i Rom gjaldt det også med hensyn til sagførerne. Alt som σοφιστης gik ned ad bakke, fremdroges φιλοσοφος, det udtryk, der viste tilbage mod visdommens anden repræsentant blant hellener, Pytagoras. Maaske det oprindelig har været betegnelse for visdoms dyrkere udenfor tallet, ti Pytagoras regnedes aldrig til de syv, men nok hedder han sofist (med tilsætning: ikke den ringeste, Her. 4, 95). Det ligefremme σοφος blev forbeholdt idealet, som i nedgangs-dagene stoikerne bestræbte sig for at fremkalde. Forøvrigt angiver Passov, at φιλοσοφος har fulgt stamordet i alle svingninger: først den, der lægger vind paa en færdighed, hvilken som helst; dernæst den, som gør sig flid for åndelige færdigheder; der-

---

[1]) σοφια er hos Homer ἁπαξ λεγομενον (Iliad. 15, 412); σοφος forekommer ikke (jvfr. Nägelsbach: Nachhomer. Theologie s. 27; Klemens tæpperne 1, 4, § 25).

med glider ordet over til at betegne ophavsmænd af en åndsretning (tanke-bygning) og sammes tilhængere, en skole-visdom eller, som vi sige: et system. — Også begreberne *σοφια* og *νομος* stå (eller stode) hinanden nær; Solon var lovgiver, fordi han var vismand, også kunde det siges omvendt; Atenæerne forbeholdt hans værk nævnelsen: *νομος*, medens Drakons påbud fik navn af *θεσμοι* (jvfr. Josef mod Apion 2, 15); ligeså fremhævedes stats-styrelse som indbefattet i *σοφια*, hvorved dette udtryk mindede om en naturlig berøring med *γερουσια*. Men i tidens løb opløstes den oprindelige sammenhørighed; lovene bleve ét, visdommen et andet; det er den adskillelse, Sokrates på én gang udpeger og tildækker. Derefter tog visdommen retningen bort fra det bestående for at følge det ideale spor, og i udgangen blev den hellenske udvikling begyndelsen modsat. Først stod visdommen midt i livet som styrende magt over alle forhold i dagene, da loven var konge (*δεσποτης νομος*, Herod. 7, 134; jvfr. 3, 38); efterhånden blev vismanden den, der ikke fandtes, men efterlystes, og vejen hen imod det uopnaaelige tog retningen bort fra livets realiteter (Clem. tæpperne 2, 4, § 19[1])).

I mange måder, ja i hovedpunktet viste i hebræisk udvikling gangen sig som en anden, selv om der i udgangen kun er berøring af de to udviklingsrækker svarende til fællesskabet i oprindelse; berøringen var ikke mindst stedlig, altsaa af udvortes natur. De første vismænd, som i skriften nævnes så, ere ægyptiske (1. mos. 41, 8; 38); vismanden var drømme-tyder og blev som sådan overvunden af hebræeren; selve visdommen bekræftedes. Lignende i Mose dage, og om der end lagdes vægt på, at Moses havde nemmet ægyptisk visdom, så var det dog ikke i Jannes' og Jambres' skole, han fik udrustning med tegnenes magt. Heller ikke blev betegnelsen: vismand overført på Moses;

---

[1]) «de stoiske filosofer føre læren om kongedømme, præstedømme, spådomsevne, lovgiverkald, rigdom, den sande skønhed, ædel byrd, frihed — alt tillægge de den vise, men han er såre vanskelig at finde».

den forekommer ikke om ham[1]), medens de hedenske vismænd få den forringende betegnelse: יִדְּעֹנִים, kyndige (3. mos. 19, 31 o. s. v.). Men nok stilledes ved Mose side vismænd, dog mere underordnede; en sådan var Besaleel, der skulde udføre, hvad Gud Herren viste Moses på bjerget, og til den ende fik forjættelse om visdoms ånd (2. moseb. 31, 2—3). Det er standpunktet svarende til homerisk *σοφια*. Men et højere syn udeblev ikke i samme dage; det kom frem ved beskikkelse af dommere (4. moseb. 11), rimeligvis fordi den forlenede nådegave nærmede sig til den profetiske (ssteds. v. 29). Men på visdom og profeti skulde straks en forskel sættes; den er Israels ejendommelighed, som først på et højdepunkt i udviklingen kunde klares. Endelig udtaler Moses en forjættelse om visdom som den, der vil komme frem gennem loven og afnøde folkene beundring (5. moseb. 4, 6 flgg.); ikke mindst formaner han Israel til at lægge visdom for dagen i fastholdelse og anvendelse af det betroede (ssteds. 32, 29). Når der i senere tid ses tilbage på Israels livsgang, så eftervises visdommen i samme, dog som Guds visdom; blandt mennesker er Salomon den med vismandsnavn mærkede, som den første og tillige uovertrufne. I ham er visdommen profetien sideordnet. På dem forud falder derfor ingen skygge; de kunde hedde: Guds mænd; David, i hvis Dage profet-navnet har fået hævd (1. Sam. 9, 9; jvfr. 2. Sam. 18, 28), endog: «manden efter Guds hjerte»; en Guds mand kunde — lige så Moses — sés som profet, hvorimod Salomon ingensinde nævnes på denne måde. Hvad er så forskellen på vismand og profet? Adskillelsen giver sig som på indskydelse og overvejelse, på det receptive og det produktive eller som på guddommeligt i og for mennesket og på menneskeligt i og med Gud. Salomons visdom føres — i lighed med profetien — tilbage til

---

[1]) anderledes fædrene. Clemens Al. (tæpperne 1, 167—68) kalder Moses som mesteren i opdragelses-konst, den der forener i sig, hvad filosoferne henførte til idealet: den vise, *τον τῷ οντι σοφον*.

en åbenbarelse (1. kong. 3, 5—14); den er given ham, som visdom blev given Besaleel, ikke hans egen; og dog var det allerede visdom, at Salomon traf det rette valg og søgte, hvad han fik. Man ser sammenhængen på den ene side med den oprindelige opfattelse af visdommen som overnaturlig, — hvilken de mytiske folk udtrykte således, at guderne eller dog højere væsner (Prometevs[1]) have været menneskenes lærere —; på den anden side med trinet nr. 2 i hellensk udvikling: visdommen lagt an på samfunds-ordning og på ledelse. Hos hellener blev vismændenes ypperste (*κατ' ἐξοχην*) lovgiver, hos Israel fåer den kongelige vismand første plads, en forskel, som gåer dybt. Israels lov kunde ikke være en i udviklingen modnet frugt, hvad den hellenske lovgivning ikke udelukkede; nok fik visdommen i tiden et forhold til Israels lov, dog ikke det lovgivende, men som fortolker og fuldbyrder. Det blev Salomons hæder[2]). Allerede i Mose formanende forjættelse lå det, at båndet imellem visdom og lov var et langt inderligere hos Israel end hos hellener, måske netop derfor et grundforskelligt. Kun Israels lov var og blev i tidernes løb den samme. Salomon kunde også få en stilling over Solon, når man så enhver af dem i egen kreds; Solon fik i efterfølgerne overmænd, med det samme at der i forgængeren — Pytagoras — dagedes en medbejler, som kunde bringe det til at overstråle ham; blant hebræer var det given sag: ingen som Salomon. Således har parafrasten (targum) forklaret Jer. 9. 22: ingen rose sig af sin visdom. ved at indskyde: «ikke Salomon, Davids søn». «Mere end Salomon» betyder derfor en ny tingenes orden; hvorledes den stod til det givne forud, blev en sag for sig.

Visdommen var i loven, men det gjaldt om, at den

---

[1]) *πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως.* Æskylos: Promethevs 509. (Fra Promethevs stammer hver en konst blant jordens børn. Dorph). Pindar (Pyth. 1, 41): *εκ θεων γαρ μαχαναι πασαι.* [2]) for såvidt kan der være sandhed i den kirkelige misbilligelse, som overgik Teodor af Mopsvesta, fordi han frakendte Salomon profetiens gave (Diestel: Gesch. des A. T.'s in der christl. Kirche. 1869, s. 130).

blev først fuldt udtalt og udført, som ske kunde ved den udkårne. Først sådan kendes visdommen i sin glans og sin magt. Fremskridtet er overgang fra teori til praksis (modsætningen γραμμα—πνευμα er nok forberedt, men kan der her ikke være tale om); spørges der: hvorledes loven er udført, bliver nærmeste svar: ved en gerning, som den egner sig for den udkårnes stilling, altså regentvirksomhed. Salomons dom, der var som første åbenbarelse af visdommen som Guds gave til og i mennesket, knyttes til åbenbaringen i Gibeon (1. kong. 3, 16—28). Men Salomon er kun en enkelt, og det gælder om det i al eftertid blivende, udtalelsen i de indsamlede visdoms-ord (masjalim), som 1. kong. 5, 12 skelnes første gang fra «visen» (sjir), således at hos Salomon masjal fåer overvægt. Deri er end intet ligefrem særegent, sådant var det gnomiske standpunkt, for Hellas repræsenteret ved de syv (Theognis) og knyttet til helligdommen i Delfi. Men når med tilknytningen fremstilledes, at som mennesket oprindelig var gudens lærling, vedkendte guden sig menneskers lærddom som sin egen, så var forholdet i Israel ikke dette. Salomon kan have optaget folke-ord, alt som kongens ord må være gået over i folkeeje (om det personlige i dette forfatterskab skal ikke tvistes: Salomon maa kun beholde en første plads); alligevel kan hellensk gnome[1]) og israelitisk masjal langtfra siges at dække hinanden. Det ses af de betydninger, som stadig spille ind i det sidste men ere fremmede for grækerne: «gåde»[2]) og «lignelse»[3]). Hos hellenerne ståer gnome i nær forbindelse med digtningen som et nyt udgangspunkt ud over epos; hvorimod masjal som bemærket skiller sig fra sjir men beholder berøring med spådommen, uanset at denne kan fremtræde i digterisk form (jvfr. 4. mos. 23, 7 fgg.). Et vist fællesskab bliver endda imellem

---

[1]) γνωμη er ikke enstydigt med δοξα, formening; det latinske tilsvarende til de to udtryk er sententia og opinio. [2]) denne betydning fremhæves i ordspr. 1, 6: melitsa og kidah; jvfr. Habak. 2, 6. [3]) til masjal i betydningen: lignelse svarer αἶνος.

israelitisk og hellensk, som må søges i det belærende; det kan nok kaldes forskellen på hellensk profeti (mantik) og israelitisk, at denne aldrig fattes det belærende — men af hvor forskellig oprindelse er ikke hos de to folk belæringen! Deri fåer fællesskabet en vending, og den bliver forskellens åbenbarelse.

Om oprindelsen af Salomons visdom siges kun dette, at den er en bønhørelsens frugt; deri har forvisningen rod, at den ikke vil blive overgået, i alt fald ikke sålænge loven gælder som visdommens åbenbarelse. Talmud finder strid imellem ordsprogene og loven; det er — såfremt uoverensstemmelserne have grund — spidsfindigheden i rabbinskolen, som vilde gøre krav paa yderste visdom, på én vís «mere end Salomon». Også hos hellener nåede den gnomiske visdom et højdepunkt op over de skiftende tider, krav paa kransen måtte den gøre gennem sangforherligelsen; Pindar betegner fremskridtet som gående i retning fra Delfi til Elevsis og affødende den dramatiske kordigtning. Ingensinde er der i en korsang fremført ord til visdommens pris, som hvad der findes i ordsprogbogens første del, især k. 8 og 9. Heller ikke hos Hellener var sangforherligelsen det hele; et fremskridt helt bort fra alt gnomisk blev det filosofiske, og i firtallet af dyder fik visdommen sideordnet sted. Det blev under sådan begrænsning, den intellektuelle (dianoëtiske) side, som fremhævedes; da senere under hellenismens indvirkning dette meldte sig hos Israel, havde *σοφια* veget pladsen for *φρονησις* (בִּינָה, hos romerne — tuscul. disp. 3, 8 — prudentia); visdommen kunde da underordnes *δικαιοσυνη*. Sikkert vilde Israel mindst vige for hellener i at skatte retfærdighed, men aldrig fremhævedes denne på visdommenes bekostning. Af hvor stor vigtighed i den nye pagts skrift forholdet er imellem *σοφια* og *δικαιοσυνη*, skal her kun mindes om, for den gamle pagts vedkommende fik retfærdigheden sin forklaring i loven (5. mos. 6, 25), ikke så visdommen, alt som givet er med forholdet imellem Moses og Salomon. Også retfærdigheden måtte imødese en fuldere forklaring,

det blev atter her modsætningen imellem γραμμα og πνευμα, spørgsmaalet om Guds retfærdighed som den, der i den gamle pagt måtte ses ud efter, uden at den i de Dage blev åbenbar. Det svar, man måtte og kunde nøjes med, gav profetien. Om visdommen kunde der også spørges (Job. 28, 12; 20), men, om den end ikke magtede styrelsens gåde, hvilket Jobs bog viser, aldrig lå svaret fjernt, hvad visdommens gjerning er (ssteds. v. 28); et fuldere svar var det, som blev (var) given i og med Salomon. Altid blev forholdet dette: retfærdighed er menneskelig stræbens mål, visdommen vil være hos mennesket for at bevare, altså frelsende. Visdommen bliver på den måde mindre end retfærdigheden menneskets egen. Aldrig stå derfor hos Israel visdom og retfærdighed på samme linie, sådan som i den hellenske kvadratur; der kan ingen strid yppes: hvem er ypperst af de to, medens ingen tredie heller er de tvendes lige. Det er også visdommens bevarende karakter, som forklarer sænkningen i ordsprogsbogen fra k. 9 til k. 10 og alt efterfølg. (uanset affattelsestiden); heller ikke er der i k. 9 eller 8 tillagt visdommen noget herligere end dette at være den bevarende, dermed anslåes strenge, som få forklarende fortsættelse ved Jesus (jvfr. ordspr. 9, 3 med Lk. 11, 49). Men medens i hellenismen gnomen er dramaets og ligeså systemernes sædekorn, så fattes hos Israel, hvad man kunde vente som tilsvarende: overgang fra visdom i masjalform til spådom. Forholdet imellem Salomon og profeterne er ikke i lige linie sådan som imellem Moses og Salomon.

Og dog bliver udviklingen ikke afskåret, efter at højdepunktet er givet — for Israel har kun det givne gyldighed — i Salomon. Udviklingen kan forliges med det psevdepigrafe, ja kræver det næsten, om end den ligefremme navnefæstelse først tilhører det efterkanoniske eller som «vi» sige: det apokryfe. Det er denne videre spundne tråd, dette mere eller mindre paa fri hånd, affødende et forhold til hellenismen, som bestod fra ptolemæer-tiden indtil talmudismens dage, om end ikke på begge sider lige

vitterligt, så dog på ingen af siderne helt uvitterligt, hvilket her er opgaven. Men for i dette tilfælde at bedømme det selvrådige, som fra israelitisk synspunkt falder ind under det selvmodsigende, må vi godkende spiren i det kanoniske og ydermere værdsætte tilknytningen indenfor samme, det psevd-epigrafe. Dette sidste viser tilbage til ordsprogsbogen som den, der ikke dølger, at navnet: Salomon ikke altid ligefrem er at henføre til den enkelte. Det gælder ikke først om, hvad Hiskias' mænd have samlet, eller om de to tillægskapitler (ordspr. k. 30 og 31), men især om de alt udpegede vismænds ord (22, 17; 24, 33; jvfr. 1, 6); det er et spørgsmaal for kritiken, hvor meget der ligefrem bliver at henføre til Salomon, og hvordan henførelsen kan være at forstaa. Det er klart af ordsprogsbogen, at Salomon er et navn som bliver, med det samme han personligt har levet sin tid som de andre alle. Tilsvarende er det, når Moses — også af apostelen (2. Kor. 3, 15) — bruges som navn for den gamle pagt i almindelighed; i end højere grad, når Elias Mt. 11, 14 og 17, 12 måtte føres frem som fælles betegnelse for profetien; det er i alt fald en brug af Elias-navnet, som ikke fattes spor i det psevd-epigrafe, om end dette navn blev afløst ved et andet, Esra, hvis anvendelse kan forfølges ind på nytestamentligt område, hvorfor man (Rufin) kunde give Esra plads blandt profeter[1]). Den repræsentative karakter, som tilkommer enkelte af den gl. pagts personligheder[2]), er spiren til det psevd-epigrafe; den ligger altså indenfor samlingen. Dog har det givet anstød, at et kanonisk skrift i sin helhed skulde møde med forfattermærke af en sådan art, ti med prædikeren (kohelet, ecclesiastes) forholder det sig ikke som med salmerne, at forfattermærket

[1]) Oldkirken vilde pådutte jøderne («samtalen med Tryfo»), at have bortskåret spådomsordet fra den kanoniske Esra om «frelsens paska»; se Corrodt; Gesch. des Chiliasm. 2, 97—98. Hieronymus vilde finde Esra i Maleachi, hvilket navn tydedes som et appellativ: «mit sendebud». [2]) hertil kan i ny-pagts-tiden henføres den romerske brug af Petrus-navnet.

kunde skilles fra uden mén for skriftet. Salomon-nævnelsen er her heltud repræsentativ; men tilfældigt er det ikke, at han i skriftet med det på ham pegende mærke ikke bliver navngiven. «Davids søn» nævner den talende sig, dertil med tillæget: «konge i Jerusalem», en udtryksmåde, som ellers ikke forekommer, hverken i historisk eller i profetisk tale (helt et andet er 1. kong. 2, 12: Salomon sad på sin fader Davids trone, hvilket vender profetisk, d. e. bebudende tilbage, Lk. 1, 32). Det er allerede rent sprogligt utvivlsomt, at skriftet under «kohelet»-mærke ikke kan stamme fra den salomonske tid, lige så lidt fra hebræismens blomstringstid, som antages ikke at nå udover 8de hundredår f. Kr.; det kan i tid ikke være forud for Jeremias; Delitzsch antager adskilligt yngre, Oehler (Theol. des alten t.'s 2, § 249): ikke senere end 4de hundredår. Det er ikke ved den side af sagen, her skal dvæles; det, der skal påvises, er, at forfatteren (eller den i skriftet talende) ikke gør fordring på ligefrem historisk identitet med Salomon; lige så lidt er det lagt an på fremstilling i digterisk karakter ved illusion.

Man har søgt at anvise skriftet en til dets karakter svarende situation, alt som J. H. Michaelis siger i den glosserede bibel: liber post sanatam a deo mentem a Salomone jam sene scriptus — altså: et bods- og bedringsskrift [1]). I et sådant måtte man vente at se personligheden tegnet i markerede træk, som det gælder om Davids udgydelse, «efterat han var gået ind til Batseba og Natan til ham»; er her noget lignende? På ingen måde; klagen, at blant tusinde mænd har forf.'en fundet én trofast, blant kvinder end ikke én (7, 28), vil man neppe fristes til at forbinde med angivelsen (1. kong. 11, 3) om 700 hustruer

---

[1]) den jødiske tradition kan mene det samme, når den betegner (Cheyne: Job and Salomo 1887, p. 255) «the song of song as the monument of the kings early manhood, the book of proverbs as his middle age, and the semi-philosophical meditation before us as the work of his old age». På dette punkt lader sagnet visdommen slå om i magt; derom siden!

+ 300 medhustruer og deraf udlede en syndsbekendelse; om afgudsdyrkelse er der end ikke tale, så lidt som i det hele i kochma (visdoms)-skrifterne indenfor samlingen (jvfr. derom Delitzsch i kommentar til ordsprogene s. 32—35), derimod nok en påmindelse med hensyn til gudsdyrkelsen (4, 17), der kan indvarsle modsætningen imellem *γραμμα πνευμα*. Dertil er personligheden, som syndsbekendelsen skulde markere, helt bortsvømmende; det er ikke følge af disse skrifters gennemgående beskaffenhed, hvilket Job glimrende godtgør; her ere de usikre omrids konsekvens af det psevd-epigrafe (en betegnelse, der slet ikke passer på Job). Skriftet vil andet og mere end en personlig udtalelse og vil ikke heller på dramatisk vis, som nok kan siges om Job, frembringe et sådant indtryk. Salomontypen er ligefrem given som tilknytning for den erkendelse, som ikke blot enkeltmand, men det hele Israel har indsamlet; om end uden denne enkelte — Salomon — erfaringen ikke kunde bleven formuleret som sket er i dette enestående, ikke mindst i vore dage så forskellig bedømte skrift.

Enestående må skriftet kaldes, om end det træder ind i rækken af kochma-skrifterne og senere i den kristne menighed indbefattedes under «den dyderige visdom» (*πανάρετος σοφια*). Jeg må gentage en tidligere påstand («spådommene» 2, s. 372 fgg.), at der er forskel på oprindelig kochma, den som med større eller mindre føje kan indordnes under Salomon-navnet (ordsprogsbogens langt den største part) og så den, for hvilken navnet er gennemskuelig repræsentativt; dog er forskellen ikkun den, som betegner udviklingen, den åndelige bevægelse. I ordsprogene optræder visdommen som sammenknyttende magt, båndet imellem himmel og jord, på jord bindende med hvad der også senere hedder «den tredobbelte snor» (koh. 4, 12)[1]; for salomonsk visdom på anden hånd er forskellen sagen,

---

[1]) ligefrem siger udtrykket — lige som i vort mål (og i græsk — *μια χελιδων*) mundheldet om svalen —: en enkelt kan ikke gøre det.

det er den der er stedt i fare og egentlig ikke énheden. Det var — når her tør tales i nutids skole-sprog — den ligefremme (umiddelbare) énhed der ved Salomon blev bragt til udtalelse; dog skal det ikke miskendes, at énheden er sandhed men den har ikke sit udtryk i virkeligheden; jorden og dens børn ere ikke uden videre, end ikke skikkede til at gå op i denne énhed (énhed som mål kommer først frem i bønnen, Joh. k. 17); selv en Salomo falder her i en snare, som ikke er et fald af individuel natur — sådan som den historiskes forsyndelse — men er given derved, at visdommen ikke mægter at fastholde på uforkrænkelig måde. Uformuenheden fattes ikke undskyldning, ti hvad den på jorden kommer i berøring med, det er uensartet med den selv; det som med føje fryder den ene dag, kan eller bør derfor ikke fryde den næste, ja indtrykket kan uimodståeligt slå om i det modsatte, lede og væmmelse. Også på den måde bliver alting ét, men i slet forstand, som det forskelsløse, og da er enheden ikke sig selv; det forskelsløse er vrængebillede. Spørgsmål rejses da om selve visdommen; er der ingen fast grænse i tilværelsen, er det ene som det andet lige forfængeligt — hvad skiller så visdom fra dårskab! Det som historisk frembyder sig og tillige så udtryksfuldt, at vismanden over alle vismænd (1. kong. 5, 9—14) blev den største dåre (ssteds 11, 4—8), benyttes af gode grunde ikke; det kunde snarere tjene til at illustrere forskellen. Ti at forskellen ophæves, når vismanden gør sig til dåre, er en følgelig sag; men forskellens ophævelse i et bestemt givet tilfælde er helt et andet end hvad der møder frem for prædikeren som et sidste udslag af overvejelsen: vismand og dåre ere ens farne; hvad er så visdom?

Det fører hen til det egentlige udtryk for forskellen på oprindelig salomonsk visdom og den under repræsentativt mærke; det må findes i forholdet til profetien, selv om ligefrem overgang — fra visdom til profeti — ikke melder sig. Man kan sige med Delitzsch (indledn. til ordsprogene s. 34): »Schriftthum und volksgeschichte Israels

werden nicht verstanden, wenn man nicht neben der נבואה die einflussreiche entwickelung der חכמה als einer besondern richtung und beschäftigung des geistes innerhalb Israels in anschlag bringt» [1]); men samme forf'r overser forskellen i forholdet imellem de to åndsretninger, n' buah og kokma, der gør sig gældende i de her omomtalte to kokma-skrifter, som han begge har kommenteret. Medens det i ordsprogene, som samme forf'r straks efter fremhæver, hedder: «hvor der intet syn (חָזוֹן) er, der slår folket sig løst» (ordspr. 29, 18; udtrykket i eftersætning minder om 1. moseb. 16, 12, alfså: der bliver Israel til Ismael), så savnes i kohelet enhver henvisning til syn eller profeti; det kan endog siges, at om noget åndeligt i dette skrift er stillet blot for nægtelse, da er det profetien; det kendes på de ytringer, der strejfe nær til nægtelse af udødeligheds-håbet (koh. 3, 19—21). Profetien er vidnesbyrd om det i vente; omstødes den, da indsnevres tilværelsen til det nærværende, som dog intet blivende kan være; den menneskelige tilværelse findes, når intet er i vente, udsat for, at alt bliver borte. Det er det betegnende for stadet som indtages af kohelet, at der fremdrages som visdommens et spørgsmål som dette, om der gives en profeti (Spådommene 2, s. 376). Et ligefremt svar yder skriftet ikke, det måtte snarest falde ud til nægtelse, som dog ikke kan være meningen. Israels hele tilværelse er vidnesbyrd derimod. Det, hvori tvivleren — kaldet: prædiker — omsider finder ro, er mindst noget hidtil ukendt, tværtimod det almengyldige i Israel: henvisning til loven; om profetien har han intet ord i betydning og vægt ligt med det her af ordsprogene anførte. Men kan ikke visdommen i Israel være uden loven, da kan lige så lidt loven være uden spådommen. Det er

---

[1]) dette «neben (jævnsides med)» vil Reuss gøre til et post (bag — efter); jvfr. «Gesch. der hl. schrift des a. t.'s» 1882, s. 487—94 — et andet udtryk for omrangeringen: profeterne og loven.

sagt, at på Moses anvendes betegnelsen: nabi fremfor: kakam, vismand, som må forklares af at Mose avtoritet hviler ikke på indsigt vundet gennem livserfaring, men er grundet i forhold til guddommen, langt et andet end Lykurgs til guden i Delfi; Gud Herren har sendt ham. Femte mosebog betegnes i 1, 5 som en udlægning, kan kaldes den, hvori den gennem oplevelse vundne erfaring kommer til orde, og i den bog møde de steder, som ere mærker for visdommens vidnesbyrd indenfor loven. Dermed er givet, at så vist visdommen erkender rod og grund i loven, kan den ikke sige sig løs fra spådommen, som den i 5 mos. k. 18 er forjættet. Det anførte ord: «hvor der ikke er syn, slår folket sig løst»; slutter (andet hemistich): «og held dem som holde på loven!»

Den repræsentative Salomon har ligesom den historiske givet anledning til jævnførende henblik til græsk udvikling; visdommen må fremfor spådommen blive sig selv i de to rækker: Israel og folkefærdene. For Salomon i den navnløse skikkelse må samstemningen søges på et langt mere fremrykket tidspunkt. Sidestykket til ordsprogene (masjal) frembød sig i gnomisk digtning som overgang til filosofi; vistnok er på prædikerens standpunkt masjal ikke opgivet; men hvad der er fastholdt, er formen; ånden er en anden, hvortil græsk gnomisk visdom ikke frembød sidestykke. Man har peget på skeptikerne, og hvem kan i kohelet miskende tvivleren! Men forskel er der på hans skepsis og den græske. For sidstnævnte er sagen: forholdet imellem sansning (indtryk) og erkendelse, indtrykkets forarbejdelse; denne bevægelse er logisk; vistnok anfægtes subjektet af det negative i udslaget, og den vises opgave bliver som på andre stader (Epikur): sindsro (*αταραξια*). For kohelet er der ikke spor af sådant udgangspunkt; for ham er spørgsmål af den art ikke til — deri kendes afstanden imellem østerled og vesterled; end ere strømninger modsat den ældste kultur-forplantning ikke komne i gang. Derfor er det som her skal råde

bod på misvisning og misstemning ikke mindre afvigende fra hvad græsk visdom tilrådte[1]).

Man har søgt et tilsvarende til kohelet østerpå, således — her i henhold til Delitzsch — Hartmann i «das Lied vom Evigen»; men samstemningen, som skulde udfindes imellem Davids søn og den vise af slægten Sankya, er skuffende. Prædikeren skulde da bygge bro fra akosmismen (verdens-nægtelsen) til gennemført nægtelse, som er ateisme. Fejlen ved sådan sammenstilling er den dobbelte: først, at kohelets skepsis ligefrem omsættes i en dogmatisk påstand (nægtelsen); dernæst bliver den betydning, som tilkommer udgangssætningen («frygt Gud og hold hans bud; det er for mennesket det hele»[2])), ikke kan forliges med en antagelse som sidst antydede. Skal sidestykke opspores, bliver det alligevel vesterpå, uden at dog den sætning omstødes, at vort skrift ikke har mærker af noget hellenistisk pust; også bliver sidestykket kun et analogt, som det kan findes fremfor i skeptisismen hos de dogmatiske stoikere, rettere disses udløbere; i Mark Avrels *εἰς ἑαυτον*. Mærkelig er dog berøringen, som findes både med første manden og noget nær den sidste i græsk totalopfattelse af visdommen, Solon først, nu romer-kejseren, den ene som den anden helt uvitterlig. Forsåvidt her er parallel, bliver nærmeste indtryk — vidt spændende som berøringen er — af fattigdom på hebraisk side, medens rigdommen hos hellener kan kaldes overflod; grækeren ståer som Solon og Krøsus i ét. Men værdsættelsen er miskendelse af det prinsipielle. Udviklingsrækkerne — også åbenbaringen kræver udvikling — gå ikke side om side i kappestrid; hver have de sit grundforskellige område;

---

[1]) spørgsmålet om græsken i kohelet, sproglig eller saglig, belyses af Cheyne Job and Salomo 1887 n. 11 med nægtende besvarelse. Også modsætningen i koh. 12, 7 til græsk: *πνευμα μεν προς αιθερα, σωμα δ' εις γην* kan være uvitterlig. [2]) Gængs oversættelse (ikke dog Lindbergs): «det bør hvert menneske at gøre» udtrykker ikke, at udover dette er der intet for mennesket — hvilket ikke gælder om alt, hvad et menneske bør gøre.

når som i foreliggende tilfælde en henvisning møder fra den ene til den anden, da er grunden simpelthen, at der ingen tredie række findes, i hvilken opfattelsen af visdommen kan følges gennem alle trin. Ti en trinfølge er der på hebraisk side: fra det laveste til det højeste, endda nok så fuldt som på græsk; en skala er gennemløbet med et fra det hellenske vidt forskelligt udslag; det kan neppe være andet end at der må være forskel på mellemleddene, også i tal; det er ikke højest tal, som giver forrang. Græsk visdom intonerede: *γνωϑι σεαυτον*; på hebraisk side lød det: נְצֹר לִבֶּךָ כִּי מִמֶּנּוּ תּוֹצְאוֹת חַיִּים, vogt på dit hjerte, ti derfra vælder livet; hvad græsk visdom har i sigte, nåer den hebraiske, ene den og må takke den fra først af lagte grund derfor; men målet er at omspænde det hele menneske, så visdommen bliver sjælens frelse, ikke derved at denne bliver sig selv nok men idet den bereder til at modtage ånden; altså som sidste udslag ikke flugt fra eksistensen men opløftelse på et højere eksistenstrin, og det er blivende, ti i ånden nåer det menneskelige grundforhold, til det synlige og til det usynlige, sin forklaring.

I Mark Avrels skrift kan der nok være tilnærmelse til skriftet under Salomons-mærket (se «frimenighed og apostelskole» 1, s. 332—34); også på kristnet område har personlig redegørelse havt let ved at gælde som «til opbyggelse», og det er at forstå, at i al troskyldighed den har været at finde hos Mark Avrel, medens prædikeren omvendt har fristet modsat kår, at give forargelse. Svælget imellem de to bliver jo ikke mindre derved. Det er her ikke stedet til belysning af kejser-filosofens standpunkt, men sikkert er dette, at dette både er påvirket af noget ikke-græsk og dog nærmest hører til den græske side; og lige så afgjort vilde «ad se ipsum» aldrig have kunnet tage plads side om side med kohelet under åbenbaringens normative indflydelse. Det er ikke det subjektive moment, som kendelig er det adskillende, men det som betinger samme moment. Mark Avrel faslholder stoas etiske prinsip:

samstemningen med naturen (ὁμολογουμενως τῇ φύσει ζῆν); prædikeren kender som det normative kun budene, hvormed menes: loven, fædrene-loven, som dog ikke er fra fædrene. Dermed står i forbindelse, at her så lidt som på det umiddelbare gnomiske trin (ordspr. 24, 23) den vise kommer frem, sådan som stoa efterlyste denne ideale, enlige skikkelse, men hvad der er det heles tarv og trang: den gudfrygtige. Hvad der er denne visdoms begyndelse — den græske udledes af forundringen —, det bliver også dens ende. Det ikke-hellenske hos Mark Avrel er snarere en indvirkning af kristendom end af jødedom, som forklarer ovennævnte forbytning; ti kohelet er skær jødedom. En berøring kommer der endda imellem «Solon og Salomon» men uafhængig af Mark Avrel i tid som i sted. Stedet er nemlig Aleksandrien, og tidspunktet i alt fald før-romersk, som vil sige ptolemæisk.

Didhen peger det ikke blot psevd-epigrafe men på græsk udmark groede: «Salomons visdom». Stedet for dette skrifts fremkomst er sikrere end tidspunktet; utvivlsom er tiden før-kristelig; spørgsmålet er kun: hvor længe før. Lidt bestemtere kan man sige: før Filo, på hvem de ældre (J. A. Fabricius) gættede som forfatter; i nyeste tid dog atter Hausrath (N. t. liche Zeitgesch. 2, s. 238—41). Filo må holdes forud for Kr., da han ved budsendelsen til Kaligula var olding (Gfrører ansætter hans fødsel til 20 f. Kr.), men hans indvirkning i Aleksandrien er efter alle mærker nærmere ved kristendommen end der stemmer med det her nævnte skrift. Hvor langt forud dette sidste bliver at ansætte, er af ringere vigtighed; rimeligt falder det at gå tilbage til 2det hundredår f. Kr. Kritiken, som med en dristig forudsætning har omgjort makkabæertiden fra en konservativ old til en frembringende[1]), rokker også for Aleksandriens vedkommende i

[1]) v. Lengerke — ligeså t. eks. Seligmann Buch der Weisheit des Jesus Sirach (Halle 1883, s. 3) — taler i indledn. til kommentar over Daniel om «det hundredår forud for den hasmonæiske tid

dobbelt henseende skellet ved sammesteds at henflytte den «foregivne» Salomon i begge skikkelser: hebraisk lige så fuldt som græsk. Ydre vidnesbyrd fattes men dette savn vejer mindre for kritiken, som helst dømmer efter indre mærker. Men disse tillade ikke at bringe de to skrifter hinanden nærmere end Delitzsch gør ved at fastsætte tidsrummet for begges affattelse: imellem Nehemias' andet ophold i Jerusalem under Darius Nothos (423—405 f. Kr.) og sønnen af den ægyptiske Epifanes, Ptolemaus Fyskon (145—117 f. Kr.), sikkert nærmere sidstnævnte tidspunkt end førstnævnte. Denne Ptolemæers mere end 60-årige løbebane — iberegnet kampen med forgængeren og broderen Filometor (siden 180) — berører to Hyrkaners tid: Josefsønnens, der lagde hånd på sig selv ved den syriske Epifanes' tronbestigelse (175), og i udgangen den lige nævnede hasmonæers (oldskr. 13, 9, 3). Hvad der gør, at dette tidspunkt her særlig påagtes, er den omstændighed, at Fyskons lærer var jøden Aristobul, med hvem gensidig berøring af hellensk og jødisk tør antages at have på det nærmeste begyndt. Vistnok kan ved denne ansættelse tidsafstand imellem de to skrifter under Salomo-mærket blive indtil en 250 år; alligevel vil det ikke af den grund kunne kaldes urimeligt, om den yngre forfatter har polemiseret mod den langt ældre, hvilket er Delitzsch's mening. «Visdommens bog — siger han (komment. til Kohelet, s. 219—20) — må stå i nogensomhelst historisk sammenhæng med bogen Kohelet.» Forholdet jævnføres yderligere med det n. t.'lige imellem Jakobs brev og de paulinske, en mindre heldig sammenstilling; det strider mod sund fortolknings-grundsætning at ville sprede usikkerheden i en dunkel sag ved hjælp af en anden af lignende be-

---

(260—160 f. Kr.), i hvilket der overhovedet blev skrevet meget og mangehånde, så at (det) på en måde blev dadlet for megen skriven» (tidsskr. for udenl. teologi 1839, s. 23); den sidste ytring sigter til Kohel 12, 12, hvorom siden, såvel som om hundredåret forud for hasmonæerne.

skaffenhed. Især fremhæves det græske skrifts første fem kapp. som rettede mod det hebraiske; enkelte sætninger stilles op mod hinanden; prædik. 9, 2: «der er ens kår for retfærdige og gudelige» mod visd. 8, 16, hvor visdom siges at bringe glæde; prædik. 9, 11, hvor det nægtes, at visdom skaffer yndest, mod visd. 8, 10, hvor det hedder, den bringer anseelse; og endelig prædik. 2, 16: «dør folk, dør fæ» mod visd. 8, 13: «visdom giver udødelighed og uforgængeligt eftermæle». Hovedvægten lægges på modsætningen i synet på tilstanden efter døden og en derpå bygget teodike, som er menneskehjertets egen trang. Derfor hedder det (hos nævnte) videre: «Σοφια Σαλωμων bar udseende af en anti-ekklesiastes, et sidestykke til bogen Kohelet, som sigter dels til at gendrive denne dels til at overbyde den, idet der mod den der med sin gudsfrygts «men» ikke kommer udover den jordiske nydelse opstilles en mere ideal og åndelig Salomon». Altså: sidestykke er rettere modstykke. I bogen kohelet — hedder det fremdeles — kaster den gamle pagt sin egen grav; for så vidt er også den παιδαγωγος εις Χριστον, som den vækker længsel efter en bedre pagt end den første. Men visdomsbogen er forbud om denne bedre pagt». Kun må man da med forundring beklage, at gravmanden kohelet har alle dage plads i samlingen, medens visdoms-bogen først senere har opnået en sådan, til dels for atter at forsvinde.

Men afset fra afstanden i tid imellem de to bøger, som vel rettest bliver henved om ikke over tre hundredår, er standpunktet, som det yngre skrift uforbeholdent vedgåer, et sådant som neppe tilsteder hensyn til kohelet, ti hvad der skal angives, er i sig selv stort nok; forskellen på hellensk og hebraisk livs-opfattelse i sidste konsekvens; tilbageblik på et tidligere moment, selv om det ikke var så langt tilbage i den række, skriftet tilhører, vilde ikke være på rette sted. Vi må agte på formen, hvori skrifterne i samme række fremtræde; i «visdommens bog» møder paränesen som i ordsprogene; i prædikeren er den opgiven, måske i samklang med den talendes selvbetegn-

else (om denne se Delitzsch anf. skr. s. 213: «der name קהלת ist ohne ergänzendes חכמה ein mannesname solcher jüngern bildung wie סֹפֶרֶת Neh. 7, 57», hvortil svarer LXX's εκκλησιαστης[1])); prædikeren fremtræder med redegørelse for egen færd; først i slutningen kommer formaningen til orde og endda på en fra ordsprogene afvigende måde (koh. 11, 9). Men også på ordsprogene og visdommens bog er der forskel i tiltalens adresse. Hine henvende sig til sønnen, søge altså tilknytning i det ligefremme forhold imellem forældre og børn; hvorimod Salomons visdom stiler langt ud derover; i den vender talen sig til de vældige på jorden, dommerne, som det hedder til en begyndelse (1, 1), og lige så til kongerne (tyrannerne, jvfr. 2, 10), idet tiltalen genoptages (6, 1 og 9). Sådan tiltale forklares af Israels profetiske kald, da den må betyde, at Israel har ærinde til den hele jord, særlig til de vældige på jord. Dermed er profetien ikke optagen på ny, end sige i større stil, men det kendes, at de to strømme, rundne af samme væld, profeti og visdom, atter bøje sig mod hinanden; visdommen optræder med kald og myndighed alt som sådant hører profetien til. Medens i ordsprogene (k. 9) visdom er husmoder heroven fra, der véd ikke blot at kvæge husfællerne på legemet men at bevare sjælen for det hjemløse, så får her visdommen en gerning med nær og fjern: den går omkring og søger (Visd. 6, 16) — også det er toner, som klinge efter i tidens fylde (Lc. 7, 35; 11, 49). Men forskellen fra hvad hellensk der kommer frem i sådant spor, er denne, at i den græske retning bliver visdommen bestandig mere tilbagetrukken fra det offentlige, som er torvet, den tyr til skolerne og forliger sin opgave med isoleringen på idealets tinder; omvendt er visdommen i Israel i fremgang til stadigt sig udvidende og derfor ikke fortyndede kredse; ikke dog fordi man lukker op for den men fordi

---

[1]) jvfr. om nævnelsens tydning Cheyne Job and Salomo 1887, s. 298—99.

den har en myndighed, som ikke lader sig afvise, ej heller uden største fare kan afvises. Således talte kokma-retningen ikke i profetiens dage; alt som denne forstummede først da må hin gøre fyldest for begge, som sker således, at den synes betænkt på skridtet ud over de afstukne grænser fremfor på henvendelse til landets børn. Men dels var den selv kommen udenfor i hellenismens andet midtpunkt, dels havde børnene «Moses og profeterne»; heller ikke skulde de fattes en røst i den gamle tonart beregnet som den gamle ordsprogsbog på dem i hjemmet; det blev Siraks visdom, hvis plads først kendes gennem et blik på den folkelige udvikling, hellenismen imøde. Heller ikke det genoplevende gamle lukkede sig for den klang, der indvarslede et fra roden nyt.

Der fremhævedes to tiltaler i visdommens bog; hvad der ligger forud for 6, 1 sés rettest som indgang og danner et helt for sig, som atter har særlig indgang i k. 1, hvori de toner anslås, som gennemklinge skriftet, nemlig visdommens forhold dels til legemet — den bor ikke i det til synden forfaldne legeme (1, 4) — og lige så til jordens kreds (οικουμενη 1, 7), hvilket forhold er modsat det første; Herrens ånd fylder alt. Det første forhold fremhæves 1, 12—16 og deraf udledes forholdet til døden, retfærdigheds modsætning til døden[1]); modsætningen imellem visdom og død kender også prædikeren (koh. 8, 1—9, 12), kun taler han ikke så dogmatisk derom som det skér her. Derefter fremtræde i indgangs-afsnittet (k. 2—5) hinanden modsatte grupper, den ene — fjendtlige — i flertal: «de som ikke have rette tanker» (2, 1), den anden til dels i enkelttal, ikke blot den retfærdige men den fattige retfærdige, som heller ikke her løftes på piedestal under mærket: den vise (2, 10); brydningen imellem grupperne skildres således, at de vrange søge at overvælde, til en tid virkelig overvælde modstanderne eller

---

[1]) 1, 15 suppleres af latinsk overs.: injustitia autem mortis acqvisitio est.

modstanderen (hin enkelte). Man øjner deri et historisk forhold, nemlig modsætningen imellem Palæstinas helleniserende parti i den syriske periode og de fromme af den gamle skole, kasidim; dette forhold kan nok have været anledning til skildringen men at fremstille det kan ikke gælde som formålet. De vrange og de rette optræde skiftevis, hine 2, 1—20 (hvortil føjes bemærkningen v. 21—24) og 3, 10 — 4, 6; disse 3, 1—9 og 4, 7—20; brydningens udgang giver k. 5. Man har i sin tid (allerede Barnabas k. 5 (6); jvfr. Lactants insitutiones 4, 16) villet se en spådom om frelserens livs udgang især i talen k. 2: de vrange mod den fattige retfærdige, der minder om Platos skildring af den sande retfærdiges kår (i statens bog 2); overensstemmelse ligger for, uden at derfor talen heller her behøver at være om profeti. Brydningen ender i et omslag for de vranges vedkommende, som taler for at den er tænkt holdende sig indenfor folket. Omslaget kommer til orde 5, 3 men er ikke skarpt begrænset; udtalelsen fortoner sig i skildring af de retfærdiges udgang, hvori de der ere bragte på rette tanker få del. Hvad kan have bevirket omslaget? Det, de have sét på den så hårdt tilsyneladende også sejrrigt bekæmpede retfærdige; tvivlsomt er kun hvor vidt det bevirkende er at søge i måden, hvorpå den retfærdige har udholdt døden, eller om det er hans frelse fra døden. Det ene kan tænkes forbundet med det andet. Til omslaget i det indre knyttes omskiftelsen i det ydre. Med et gammel-profetisk ord (Es. 59, 17) skildres Herrens komme, og — hedder det v. 20 [21] —: «sammen med ham skal verden kæmpe mod de ufornuftige»; dermed betegnes verdens magt — afset fra dens egen holdning — som villieløst redskab i Herrens hånd. Særligt derved begrundes varselsordet for jordens vældige, hvortil overgang gøres næst efter. Det forudgående har holdt sig indenfor folkets (landets) ramme.

Med k. 6 indføres kong Salomon. Han udtaler sig ikke straks om sig selv; kapitlets første halvdel (v. 1—11 eller 12) optages af tiltale til «tyrannerne» (udtrykket ens-

betydende med «de vældige»; jvfr. Sirach 11, 5 [6]), den anden (v. 12 el. 13 indtil udggen) er visdommens berømmelse. Derpå kommer Salomon frem i udtalelse om sig selv (k. 7—8), ret som prædikeren begyndte; her fastholdes selvudtalelsens form ikke i skriftets anden — og største — halvdel. Vilkårene, hvorunder personligheden træder ind, ere langt fra i begge skrifter de samme: kohelet er (uden navns nævnelse) Salomon omgiven af livsnydelsens ydre betingelser; visdomsbogen sér Salomon i Gibeon (1. kong. 3, 3—5) i en lige så bestemt som afgørende situation, før og efter Herrens åbenbarelse; valget, som træffes, er i henhold til Herrens tilbud. Visdommen kendes i dobbelt skikkelse: ledende Salomon i valget og som frugt af valget (bønhørelsen). Det afgørende moment er bønnen (k. 9), men skildringen forud er overgribende; beskrivelsen af Salomons visdom (7, 17—21) er en variation af 1. kong. 5, 9—14, som følger på bønnen; dertil knyttes — indtil slutning af nævnte kap. 7 — atter en lovprisning af selve visdommen, hvoraf der i et ny-testamentligt skrift lånes udtryk (jvfr. v. 25 [26] med hebr. br. 1, 3). I k. 8 kulminerer personlighedens fremstilling i et kongespejl for de vældige alle; deraf kendes, hvorledes visdommen fæster bo i en menneske-sjæl, ti uden visdom er den bedste intet (9, 6). Hvad enten man begærer goder (8, 5) eller det gode (v. 7 med mindelse om de fire platoniske dyder; ombytning af *σοφια* med *φρονησις* ligeså Klemens tæpperne, 1, 26 [97][1])) eller endelig blot noget formålstjenligt (v. 8), under alle sådanne forudsætninger er visdom vejen; derfor har Salomon valgt den og fører han et samliv med visdommen. Dette skildres i resten af kap. 8: v. 9—21 (man vil i v. 19 og 20 finde spor af læren om præ-eksistens, som denne forekommer i talmudisk lærebegreb — se Weber

---

[1]) *ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφια* (tæpperne 2, 5 (s. 24). Om Aristoteles' bestemmelse af forholdet imellem *σοφια* og *φρονησις* se Brøchner: den græske philosophies historie i grundrids s. 188. Klemens hidleder iøvrigt den platonske firdeling fra visdommens bog (tæpperne 6, 11 (§ 95).

system der altsynagogalen theologie s. 204—05; 217—19[1]); antydningen er ikke tvingende, snarere forstyrrende i sammenhængen; ytringen om «det ubesmittede legeme» finder forklaring ved 1, 4). Kronen på den herlige skildring er den erkendelse, at så vist visdom må søges for at kunne findes, så vist ejes den kun som en Guds gave; derfor var bønnens vej ikke for Salomon alene, den er og bliver vej til visdom, og sådan som bøn netop for de vældige udstrømmer den i k. 9. Og hvad visdom formår, det skal ikke først fremtid åbenbare; derom afgiver fortid en række af vidnesbyrd — i visdom er frelse (9, 18).

I det følgende (fra k. 10) har man villet se et skrift for sig, der vilkårlig skulde være bleven forbundet med et uvedkommende til on helhed, hvilken den kristne kirke fra først af har hædret som sammenhørende og som bestanddel af *πaναρετος σοφια*. I de apokalyptiske apokryfer er en sådan sammenføjning langt fra usædvanlig, i rækken af kochma-skrifterne venter man den ikke; ordsprogbogens forskjellige bestanddele give sig selv tilkjende og kunne derfor ikke jævnføres; med prædikeren har visdomsbogen ét fælles, begge skrifter give sig som helheder, om man end har søgt at sønderskære også hin. Afsnittet k. 10—19 skiller sig ikke stærkere fra det forud end atter dette fra de fem første kapp; dog har man ikke formodet forskellig oprindelse for ditse to afsnit. At bogen muelig i sin udgang ikke afrundes på en til indgangen svarende eller samme fyldestgørende måde, kan gælde som kritisk udsættelse på værket i æstetisk elle retorisk henseende, ikke derfor i literær-historisk.

En overgang fattes ikke fra k. 9 til 10, svarende til den tidligere fra k. 5 til k. 6, neppe endda så markeret. Salomon træder med bønnen personlig fra; hans livs-ledsager visdommen står igen i sin uforgængelighed; det gælder jo om mere end, hvad et menneske-livs ramme kan

---

[1]) med hensyn til den godkendte skriftsamling se Oehler: Theologie des a. t.'s 1873, I, s. 230—31.

omspænde. Visdommen kommer frem som alt virkende magt, hvori fortidens storværk og minder have rod. Trods skriftets profetiske anstrøg bliver visdommen tilbageskuende, ikke tilsvarende fremsynet. Opfattelsen står dog i et forhold til det ny-testamentlige. Det er bemærket, at visdommen kendes som profeti i frelserens egen udtalelse (jvfr. 7, 27), men i tilbageblikket kendes visdommen som gennemvirkende dagene forud. Også dertil kan i den nye pagts skrift påvises sidestykke, især Hebr. br. k. 11, men ganske det samme bliver det i ny-testamentlig skrift ikke; alligevel ligger kanonisk og apokryf fremstilling hinanden så nær, at man ikke kan undslå sig for den erkendelse, at den anvendelse, som hist ikke er gjort, nok kunde være gjort. Når der spørges, hvorfor det ikke er sket, da tilbyder sig svaret, at den plads, der her tildeles visdommen, nytestamentlig heller tillægges ordet. Spørgsmål kunde blive, hvor vidt det bør udledes af det før-filoske stade, at en alexandriner giver visdommen en plads, som derefter tilkendes ordet; men på denne aleksandrinske side af sagen skal undersøgelsen her ikke indlade sig; den bemærkning turde gøre fyldest, at en ligefrem ombytning af visdom med ordet — som vi skulle se ikke holdes helt udenfor — her vilde falde ubekvem; visdom peger selv som den guddommelige på et fuldtud tilsvarende med den ensartet i menneskets sind og færd. Visdom er udover den tvetydighed, som «ordet» kan være undergiven; menneskets forhold (subjektiviteten) kommer fuldtud med.

Dog kan en personlighed ikke fattes, i og for hvilken visdommens gerning bliver sammenfattende; denne personlighed må være historisk uforgængelig, hvilket ikke tør siges om en enkeltmand; den epigrafe eller repræsentative Salomon vilde dermed træde ud af rammen, som er fastslået forud; han må opgives. Nok kunde den fattige retfærdige fra indgangen i sin forskellighed fra Salomon, i det hele i sin navnløshed, i kraft af hvilken han omsættes i flertal, være genoptagen; men en vaklen imellem enkelttal og flertal gør i sin ubestemthed heller ikke fyldest.

Fordringen er en personlighed, som uden at gå ud over sig selv kan blive flertal, til den svarer kun folket. Det er folket, som bliver på én gang visdommens virkning og villige redskab, den, på og ved hvem samme øver sine gerninger. Således opnås, hvad bogen fra først af har søgt: en personlighed, som ikke blot til en tid er sammen med men går i ét med visdommen; først var det den fattige retfærdige, dernæst kongen, nu endelig folket. At folket kommer sidst, har også grund i, at de to skikkelser forud vare overvejende ideale. Nok har Salomon et historisk præg fremfor den fattige retfærdige; dog er det ikke den historiske Salomon, der kan tiltale jordens vælddige; kun folket forener det historiske med det ideale i en blivende form, alt som det var givet i og med Israel. Vistnok kommer også for folkets vedkommende historisk virkelighed i strid med idealet, men aldrig magter hin at udslette det ideale præg; folket er og bliver Guds søn (18, 13). Også stemmer det med brugen af folke-typen, at folket fremhæves ikke efter, hvad det har gjort sig selv til, men i henhold til beredelsen ved Gud, som var dom over Ægypter, visdommens verdslige repræsentanter. Da det er godtgjort, kan der sluttes, som det sker i 19, 21: «i alle måder har du, o Herre, forherliget dit folk — stået det bi til hver tid og på hvert sted.» Det er ikke en locus communis, men et ved alt forudgående betinget sidste ord netop i tiltalen til «jordens vældige». Også er jordbunden her, hvori det overgribende og overflydende i skrifterne fra romersk periode, som betone magtforholdet, søge rod.

Anden del af visdomsbogen (fra k. 10) opløser sig i underafdelinger. Begyndelsen er tilbageblik på visdommens veje fra første færd; i det hele gælder det om kochmaskrifterne — som Delitzsch bemærker, «kommentar üb. d. poetische bücher» 4, s. 101 —, at de udmærke sig ved hentydninger til 1ste mosebog. Visdommen frelste «protoplasten» af faldet, dernæst den retfærdige fra floden, ligeså en retfærdig fra stædernes undergang; stadig betegnes

den frelste uden navngivelse. Denne fortielse tydes af fortolkerne (Grimm) som noget påtaget; der fattes neppe en grund, nemlig det sidst anførte, at den personlighed, som efterspørges, er den, som kan træde i blivende forhold til visdommen, folket, hvilket føres ind 10, 15 som det hellige og den ulastelige sæd (man har i denne betegnelse fundet en for apokryferne egen selvbedømmelse; som kanonisk parallel kan udpeges: 4. Mos., 23, 21 og Jerem. 2, 2—3). Folket er endemål; derfra gøres ikke overgang til nogen enkeltmand; det er forfatteren at gøre om forskellen på folket og folkefærdene. Denne er at søge i forholdet til visdommen, der i tiltale til Gud (11, 10 [11]) angives: «disse (ɔ: det ene folk) prøvede du formanende som en fader, hine (ɔ: de andre) ransagede du som en streng konge dømmende». En modsætning kan der være i hjemsøgelsen, den kan komme brat som over Ægypterne eller skridt for skridt som over Kananiterne (12, 8—10), men udfaldet bliver det samme; det er «en fra første færd forbandet sæd» (12, 11), hvormed vises tilbage til 10, 6—7. Altså er teodikeens problem det, som her får forklaring; medens Jobs bog kun havde med enkelt mand at gøre, gives forklaringen her i et blik på folkets historiske forhold. Derfor er der en berøring imellem visdommen og hedningernes søgende bestræbelse. Spørgsmålet var i de filosofiske skoler blevet: om der gives et forsyn, en retledende tilsyns-magt eller ikke. Idet der spurgtes så, klarede det gudelige (inderligheden) sig ud af de mytiske forestillingers svøb, med det samme det nedlod sig fra filosofiens æterregioner. En trang af den art havde blant sokratikerne især Ksenofon imødekommet, denne filosofers lærling uden at være filosof[1]), utrættelig indskærper han guddommelig alvidenhed (Nägelsbach: Nachhomerische Theologie s. 23). Fra et nutids standpunkt (således Ernest Havet: Origines du christianisme) vil man derfor hævde, at kristendommen rettere

---

[1]) er ikke det forskellen på dobbeltsynet for Sokrates: Plato ser læreren som filosof, Ksenofon fra et stade udenfor skolen?

ses som en hellenismens end som en hebraismens frugt; påstanden er selv i meningsfællers øjne uholdbar, men nægtes skal det dermed ikke, at det religiøse — ikke blot spekulative — fremskridt i folkeverden har givet frugtbart udbytte. Udtrykket *προνοια* er af hedensk oprindelse, hos Herodot i mere løsreven anvendelse (3, 108); Diodor kalder (1, 1) historieskriveren *υπουργος της θειας προνοιας*; Cicero anmoder sin Attikus (breve 13, 8) om at sende ham Panætius' (stoikerens) bog: *περι προνοιας*; med lignende henvisning forekommer ordet hos Josef (mod Apion; 2, 19); første kristne anvendelse møder med fremmed bismag hos den romerske Klemens, brev 1. k. 24. Visdommens bog har udtrykket (14, 3) og dertil et andet, som har sammenhæng dermed: *δικη* (11, 20; 14, 31). Sidstnævnte er her af fortrinlig vigtighed; det bliver defineret (11, 16 el. 17): «det, hvorved én synder, bliver hans straf»[1]). Det er ikke — n. t.'e kender udtrykket i samme mening uden at vedkende sig det: Ap. Gj. 28, 4 — éns betydende med nemesis (jvfr. frimenighed og apostelskole 1, s. 341—42; 386—89), som påvises i folkenes skæbne; magten er dunkel, medens der er rede på Guds domme over «hans børn» (12, 20—21). Sådan redegørelse for skilsmissen på visdommens veje er indholdet af første underafdeling: 10, 1—12, 27, hedningerne blive *οἱ ἐν ἀφροσυνῃ ζωντες* (12, 23), i lighed med de vrange forud (5, 10: *οἱ παραφρονες*). Det er en tråd, der siden tages op under historieskrivningens ægide[2]), altså efter Diodors anvisning.

Fra fastsættelsen af forskellen gøres i anden underafdeling: k. 13—15 overgang til at skildre folkefærdenes forsyndelse, som er afguderiet. Fremstillingen skinner igennem hos de kristne apologeter; den henholder sig til profetiske udtalelser (13, 11—13; jvfr. Jes. 44, 9 fgg.), men er også selvstændig lempet efter tidens og forholdenes krav; altså bliver den som hos apologeterne religionsfilosofisk.

---

[1]) per qvod qvis peccat, per idem punitur et idem. [2]) makkabæernes anden bog.

Den ligefremme gengivelse af hedensk færd sluttes 14, 11 med bebudelse af dommen (v. 7 «velsignet træet, ved hvilket skér, hvad ret er» har man i sin tid henført til Kristus og korset; meningen er: træet er godt ved en ret brug deraf; der tænkes på anvendelsen i Noas dage til ark); hvorledes afguderiet opkom og derefter har forplantet sig, derom gives der en forestilling i 14, 12—15, 19. Dog tager i k. 15 det parænetiske magten, idet der dvæles ved afgudsdyrkelsens forførende indvirkning på «folket». Forklaringen af oprindelsen lader afguderiet begynde som billeddyrkelse (14, 15); derom gives der en besked i lighed med Plinius' (d. ældres) fortælling om malerkunstens oprindelse; det er sorg over skilsmisse — her ved døden — som har givet stød til billedets fremkomst; dyrkelsens formål blev at hædre den døde; man tænke på Cicero, som trøster sig over datterens død ved hendes «apoteose», (breve til Attikus 12, 36—7) for at mildne sorgen. Evhemerismen melder sig i denne forklaring; med hint navn betegner alexander-tiden bestræbelsen for at omsætte mytologi i historie; den fik medhold af jødiske hellenister som senere af kristne apologeter. Således kan afgudsdyrkelsen nævnes «tyrannernes» værk. Næste fremskridt på den betrådte vej nævnes mysteriernes indstiftelse (14, 22—3), deraf udsprang alt det lyssky, den sædelige fordærvelse, hvori dette på anførte måde åbenbarer sig. Atter er her betegnende samstemning med n. t.'lig skrift (18, 25—6; jvfr. Rom. 1, 28—9).

End en underafdeling står igen, den tredie: 16, 1 —19, 21. Fra forførelsen, som folket bukkede under for, gøres over- (og tilbage-) gang til folkets udskillelse fra folkefærdene, som blev dommen over Ægypterne. At plagerne fremhæves tre; sådanne, hvorved der blev sat skel: utøjet (16, 1; jvfr. 2. moseb. 8, 14—15; LXX, v. 18 —19; udtrykket er ikke her — nok 19, 10 — det samme som LXX's, dog ens betydende dermed); dernæst: haglen (16, 16), hvortil i Mose fremstilling det af apostelen udhævede ord blev knyttet (2. moseb. 9, 16; jvfr. Rom. 9, 17),

og endelig (17, 2): mørket. Som modsætning til hjemsøgelserne opføres gerningerne mod folket ved «ordet»; den ene gang: kobberslangen (16, 5—12), anden gang, englemaden (16, 20-26), hvorved især det eventyrlige kommer ind, manna'ens forvandling til, hvad enhver især begærede. Ved tredie plage, som fuldkommer skellet, fremhæves også ordet (18, 15) som voldende plagen; derhos er at bemærke, at lyset for Israel varede længer end mørket over Ægypten, ti loven er lyset (18, 4), altså er ordet egentlig lyset. Stemmende med formål må det findes, når den tredie plage med dens modsætning i Israel optager forfatteren, dog med forbigåelse af kongens og Mose mellemværende, som ellers havde en rigelig plads hos hellenisterne (Artapanos hos Evseb, «evang. forberedelse» 9, k. 27); end ikke Moses skulde her navngives. Der kommer først en fri-hånds tegning af mørket med fremhævelse af stemningen, rædslen, i mørket (k. 17), dernæst et billede af lyset i Israel, hvortil knyttes dødsfaren i ørken ved Guds dom (mindelse om urim og thummin, lys og ret; 18, 20-25); endelig sluttes der med modsætningen imellem det paradokse og det usædvanlige (ξένον 19, 5), hvormed skal være sagt, at miraklet i frelsen overrager dommens mirakel i storladenhed. — Og således bringes hele skriftet til slutning. Man tør ikke sige, at det bebudede formål, varselsordet til de vældige, er ude glemt; i skriftet, ikke mindst ved slutningen, er der ydet bidrag til, at ordet 2. moseb. 9, 16: «Jehovas navn skal spørges over jorderig», kunde gå i opfyldelse. Heller ikke kan den gentagne henvendelse savnes i slutningen, ti dels må sådan henvendelse stiltiende underforståes fra 5, 16—23, dels er den klart antydet i, hvad der overgik Ægypterne. Skuepladsen for det, skriftet peger på, er også stedet for dets affattelse.

Ud over visdomsbogen ere skrifterne i kochma-retning ikke nåede, et yderligere fremskridt måtte føre ind i apokalyptisk spor, men dertil egnede Salomon-typen som betegnende forskellen på kochma og n'buah sig mindst. Den måtte ombyttes, men dermed måtte anlæg, ja det hele

blive et andet. Fra kristen side har man uden nølen taget de tre kochma-skrifter: ordsprogene, prædikeren og visdommens bog som ét (πανaρετος σοφια); selve det n. t.'te kunde give anledning til sammenfattelsen. Og ligesom visdommens bog har de andre apokryfer, i hvilke visdommen får en tilsvarende plads (Sirak og Baruk — med sidstnævnte menes brevet til de fangne i Babylon[1])), af den kristne menighed været regnet til samlingen. Synagogen (forsamlingen i Jamnia) dømte ikke så, et græsk skrift kunde ikke tilstedes; det er, hvad Josef antydede i betegnelsen: udenfor «profeternes følgerække». Esra kunde blive profeters sidste mand; med Salomon agtede man sig — selv ad ufordulgt psevd-epigraf vej — ikke længer frem; derpå peger den omstændighed, at der kunde blive talt, vistnok på en helt udvortes måde, «fem Salomons bøger». Dog spores tællingen kun på kristen side (kirkemødet i Kartago 397); femtallet nåedes ved, at man til de omhandlede tre foruden højsangen regnede: «Salomons salmer». Dette værk har intet med hellenismen eller skrifterne af denne klasse at gøre, højst rimeligt er det affattet på hebræisk; måske Salomon-navnet stammer fra, at to af salmerne (17 og 18) udtale fortrøstning om Davids søn på en om profeterne mindende måde. Derfor er det ikke mindre klart, hvad der tilsigtedes ved at afslutte de salomonske skrifter med tallet fem; det er lovens tal, derfra overført på (Davids) salmer, endda kendeligere på de fem megillot (fra høj-sangen til Ester), så har man på psevdepigraf område afsluttet lignende (fem Esra-bøger, fem Henok-bøger, hvilken sidste betegnelse dog kun er fortolkernes). Udover sådant femtal måtte intet mere ventes.

Men jævnsides skrifterne er der en sagntråd, og den er bleven spunden videre. Jævnsides skriftrækken ståer Josefs fortælling om «Salomons visdom», kendt indtil hans dage som magt over dæmonerne (oldskr. 8, 2, 5), altså visdom i den primitive skikkelse, som i kappestriden imel-

[1]) se s. 35 n.

lem Moses og ægypterne; ud over skriftrækken gå sagnene med tilknytning i højsangen, især vandresagnene, der først blive at omtale ved næste sagntype. Dog må allerede her af det haggadiske[1]) fremdrages tilknytningen til sagnet om bodsvandringen; det gengives af Delitzsch (commentar zum A. T. 4, 4, s. 214): «die talmudische aggada hat an הָיִיתִי (Koh. 1, 12) die dichtung geknüpft, dass Salomo Gesetzesübertretungen halber vom Throne hinuntersteigen musste, den ein Engel statt seiner aber in gleicher äusserer Erscheinung einnahm, und dass er nun bettelnd umherzog von sich sagend: ich Koheleth bin König gewesen über Israel in Jerusalem, dass man ihn aber mit dem Stecken schlug und einen Teller mit Grütze vorsetzte, indem man ihm entgegnete: «wie kannst du das sagen? Der König sitzt ja doch dort im Palaste auf seinem Throne» (Jerusal. Sanhedrin II, 6; weiter ausgemalt b. Gitton 68 b, wo der Engel mit persischem namen אשמדאי [Asmodäus] bezeichnet wird; vgl. Jellinek: Sammlung kleiner Midraschim 2, XXVI)». Hermed kan jævnføres Eisenmenger: Entdecktes Judenthum I, s. 355—61 og Fabricius: Cod. psevdepigr. vet. t.'i I, s. 1060—62. Sagnet er ikke oprindelig jødisk, men indisk[2]); det har fået vidt spredte udløbere (i koran sura 38 benyttes det til at oplyse om det gavnlige i omvendelse), men ved forplantning paa vesterlandsk og kristelig grund[3]) er foruden anden omdannelse kongens navnefæstelse bortfalden.

## 2. Henok.

Det er ikke ene navnet, der skifter; med den nye sagnformation og de på samme byggede literære frem-

---

[1]) haggada til forskel fra halaka indbefatter skriftfortolkningens (midrasj') sagnagtige bestanddel. [2]) Herm. Varnhagen: Ein indisches Mährchen auf seinen Wanderungen durch die asiatischen u. europäischen Literaturen, Berlin 1882. [3]) Jvfr. «Fædrelandet» af 2. novbr. 1876 (feuilleton) og Hjalmar Edgrén: Indiens sagor på vandring i verlden (Nordisk tidsskr. Letterstedts förening 1884, 2); en overførelse i nutids stil på historisk område er Marc Twain: «Fyrste og Tigger».

bringelser forholder det sig i mange, om ikke i alle måder anderledes end med den, der er ligefrem videreførelse af det i samlingen vedtagne, hvilken selv i omdannelsen har opretholdt et med udgangspunktet stemmende præg. Og dog er modsætningen, som her betinger fremkomsten, den, hvori kochma-udviklingen under salomonsk førerskab endte; men det er tingen, at den salomonske produktion blev bragt ind i forholdet til hellenismen, et forhold, der fik nok så stærkt præget af sammenføjning som af modsætning; hvorimod det, hvortil nu gåes over, om ikke allerede som sagnformation, så den i samme grundende literære frembringelse er født og båren fuldtud i modsætningen. Alt af den grund må denne sene produktion, der begynder rimeligvis først efterat den forud nærmere omtalte har sluppet, i vore øjne have en mere underordnet betydning, sammenholdt med, hvad den afløser, men mindelser om visdommen, som den kendes fra forrige række, forekomme fremdeles; således Henok k. 42 (efter Dillmann): «visdommen kom for at bo blant menneskens børn og fandt ingen bopæl, da vendte visdommen tilbage til sit sted og indtog sit sæde blant englene.» Sidste halvdel af denne sætning angiver tillige det nye i opfattelsen: «tilbage blant englene». Udtalelser i den stil stå i Henok-bogen som undtagelser, man har i dem villet se indskud; dog ere de nærmest vidnesbyrd om, at bevidstheden om sammenhæng med Salomon-typen og med rækken knyttet til dette navn end ikke var udslukt.

Når der spørges om det egentlig adskillende imellem de to sagnformationer og de til samme hørende produktioner, da bliver svaret: for Henok-typen er forskellen ikke den gamle på kochma og n'buah (jvfr. s. 50—51). Alt i visdomsbogen sporedes tilnærmelse imellem de to grene af åndens åbenbarelse, en profetisk anseelse tonede ud af tiltalen til de vældige, men afgjort veg skriftet tilbage for alt apokalyptisk; hvad det gav var ikke i den forstand som profetien noget nyt. Det nye var formen, anvendelsen af det vel kendte. Men hebraismen vil give møde med

overlegenhed; pladsen som én blant mange eller blot som jævnbyrdig sideordnet tilfredsstiller ikke. Man kan have skønnet, neppe uden grund, at den medfødte overlegenhed gennem Salomons-typen ikke kom fyldigt frem og agtet det fornødent til den ende at fremdrage en skikkelse, som i sig forenede to store fortrin, ælden med magt over det skjulte i tilværelsen, ja det tilkommende. Hvad tilbød i så henseende Henok-typen? — Her må forlods bemærkes, at talen ikke mere er om, hvad der har ført sig selv frem, hvilket gælder om Salomon-typen; ud over den går bestræbelsen med vilkårligt initiativ. Allerede derved stilles den senere sagnformation med dens affødning i literaturen lavere end slutstenen i kochma-rækken, visdoms-bogen. Dog anerkender kritiken et forhold som imellem to visdoms-bøger, så imellem Salomons og Henoks skrift; hvilket dette forhold har været, skulde klare sig af det følgende. Nu gælder det om rede på spørgsmålet, hvorfor Henok-typen er valgt; nærmest må da angives, hvorvidt der i datiden vare momenter, som kunde lede til valget.

I den salomonske visdomsbog er ved optællingen af frelsende gerninger (k. 10) Henok forbigået; betegnede uden navns nævnelse ere protoplasten, for modsætningens skyld Kain, endvidere Noa, Abraham, Lot og Josef. Anderledes viser det sig i Siraks bog, da fædrenes lov istemmes; begyndelsen gøres med Henok som «et forbillede på omvendelse». Og Henok er ikke blot den første i rækken, fortrængende Adam, men idet lovsangen sluttes k. 49, v. 14—16 fremhæves endnu fem af de første, hvoraf de to vistnok ere forud for Henok, nemlig: Set og Adam — de to andre ere Sem og Josef —, og Adam indføres med tillæget: «over alt levende i skabningen»; men om Henok, der nævnes først, hedder det: «ikke én blev skabt som Henok, thi han blev også optagen fra jorden»; det ser ud, som om tilsætningen «i skabningen» skal anvise Adam plads under Henok. Talmudiske sagn fantasere om Adams sjæl som inden faldet overflyttet i Henok. Det er allerede af Sirak-bogen tydeligt, at mose-bogens: «han (Henok)

vandrede med Gud (Elohim)», er bleven forstået om mere end en blot gudelig vandel, og det følgende: «var ikke mere, ti Gud (Elohim) tog ham», om en tilsvarende udgang af livet, altså ikke død, men bortrykkelse — hvorhen er ikke sagt: om til paradiset, som endda var på jorden, eller i lighed med Elias en optagelse. Henok-bogen sér i Elias en overordnet personlighed (k. 91, 31, jvfr. s. 47), medens ellers ingen af profeterne navngives. — Ved siden af Sirak-bogens fremhævelse af Henok sporer man, at datiden er påvirket af beretningen i 1. moseb. 6, 1—4 (Judit 16, 7; Baruch 3, 27), idet denne er bleven tydet, som det kjendes også i n. t.'lig skrift (2. Pet. 2, 4; Juda brev v. 6) om naturstridigt samleje, så at «titanerne eller giganterne» — med dette hellenske navn menes det «lovstridige» afkom — kunde hedde: englebørn. Forestillingen blev ikke fremmed for den salomonske visdom (Visd. 14, 6), hvormed end kan jævnføres: Sirak 16, 7 [8]; Baruch 3, 26—28 og 3. makkab. 2, 4 (vers-delingen efter Fritzsche). Men hvad der i disse antydninger ikke spores, er sammenknytningen af de omtalte to sagn, således at Henok kom i berøring med englebørnene eller med de «lovstridige» fædre, englene. Det kunde nok ligge nær at betragte sagnene som sammenhørende. Som Noa er den, der blev frelst fra dommen, er Henok modsætningen til samme fordærvelse; stamfaderen i fjerde led forud for Noa — Noa den 10de fra Adam iberegnet, Henok den 7de — skulde om muligt afværge, hvad der kom i Noas dage; han måtte råde bod på, hvad der forefaldt i hans egen tid.

Med alt dette er det endda ikke sagt: hvorfor Henok blev udset som modsætning til hellenismen, en afløser af Salomon-typen, fuldendende, hvad der kan være indledt ved denne. Dog ligger grunden ikke fjern. Når man ledte om en afløser, der i tiden havde været forud, da måtte dette «forud» helst være ikke blot forud for Salomon, men forud for Adams børn alle, og hvem anden kunde afgive sådan type end den, der turde siges at være trådt ind i Adams plads på en berigtigende måde. Hertil kommer

(efter Grabe i Fabricius Cod. psevd-epigr. vet. test. c. 1, s. 203—4 og 362—3), at Evpolemos, som vi kende fra Josef (mod Apion 1, 23), siges at have opført Henok som ophavsmand til den visdom, der kaldes Ægypternes. Det peger ydermere på en brist ved Salomon-typen, som Henok-typen mentes at kunne udfylde. Salomons visdom siges nok 1. kong. 5, 9—12 at have været alt-omspændende, men det siges kun; der fattedes en redegørelse for denne mangfoldige viden. Også stræbte man i Salomon ikke blot at få en hebraisk Aristoteles, men i den græske vismand at få en lærling af Salomon; et sagn vilde vide, at Aristoteles var kommen med Alexander til Jerusalem; og som erobreren havde lært at bøje sig for ypperste-præsten, så hans læremester for visdommen i de salomoniske skrifter, som samme gang bleve oplukkede for ham. Det er forberedelsen på forestillingen hos de kristne apologeter om et lån (eller ran) som forklaring af forholdet imellem åbenbaring og hellenisme. Men tingen var ikke, at den hebraiske visdoms-repræsentant vidste det samme som den græske eller blot noget mere end han; hans viden måtte være af anden art, grundet ligefrem i det guddommelige. Sokrates havde søgt et sådant tilknytningspunkt for sin viden, som endte i uvidenhed; Aristoteles havde ikke brug for tilknytning af den art; når han skulde overgås, da måtte det være af den, på hvis viden der var trykt segl af profetisk myndighed. På noget sådant pegede Salomon-typen; det var udgangspunktet for Salomons visdom, visdoms-bogen betonede; i Henok-typen blev videns guddommelige oprindelse gennemskinnende fra først til sidst; der blev ingen forskel mere på kochma og n'buah, end ikke som den antydede Dan. 1, 17[1]); dette adskillende på hebraisme og hellenisme kunde falde bort, med det samme hellenismen sås i et afhængighedsforhold eller som dog overtruffet éngang for alle.

---

[1]) de fire unge judæer ved Nebukadnesars hof fik alle boglig indsigt og visdom, men Daniel forstand på syner og drømme.

Henok-sagnet måtte i denne anvendelse afføde en Henok-literatur. Over sammes forhold til Esra-literaturen vil det følgende give lys; hvad der foreligger som repræsentanter for disse literaturer synes at være rester, alligevel tilstrækkeligt til at udfylde, hvad der kan være gået tabt. Det er under kristent værgemål, at dette efterladenskab, det ene som det andet, er nået til os; men fra kristent synspunkt måtte vismanden Henok have mindre at betyde end profeten Esra, deraf forskellen på de tilsvarende literaturens bevarelse. At der i Henok var mere end Salomon, turde fra kristen side neppe indrømmes. Hvad der egentlig har tiltrukket sig opmærksomhed og fået bifald i den kristne lejr, er ikke den mere uddannede, men den oprindelige Henok-type: sammenføjningen af Henok-typen med bibelske titan-sagn; derved er dog Henok personlig trådt i skygge. Det kendes hos kronografen Georgios med tilnavn Synkellos, der af Henok-bogen — som han angiver: dennes første bog «om vægterne» — har uddraget alt hint sagn vedrørende med fuldstændig forbigåelse af Henok (Noa derimod nævnes). Disse uddrag vare i det væsentlige, hvad der i lange tider blant kristne var kendt af Henok-literatur; dog sér man af Anatolius' påskeskrivelse (Evseb. k. h. 7, 32 — Anatolius var biskop i Laodikea) med hensyn til festtidens fastsættelse, at man har sat pris på Henok for den mangfoldige videns skyld, altså på polyhistoren, ikke på profeten. Henoks stjerne blegnede fremfor Esras. Med undtagelse af oven nævnte brudstykker kom Henok-literaturen helt til en side i menigheden ikke mindre end i synagogen; først i forrige hundredår bragte J. Bruce en Henok-bog, oversat på ætiopisk i håndskrift, fra Habessynien til Oksford. Det blev den franske orientalist Silvester de Sacy, som først henledte opmærksomheden på den; derefter udgav engelskmanden Lawrence den 1823 med oversættelse; endvidere tyskeren Hoffmann. Dennes landsmand Dillmann skønnes dog langt at have overtruffet forgængerne; hans populære udgave: «Das buch Henoch übersetzt und erklärt» (Leipzig 1853) er den, som i reglen

bliver lagt til grund ved omtale af nævnte apokryfe skrift; det er tilfældet også her[1]).

Henok-apokalypsen — dette navn, om der end må skelnes: i videre og i snevrere forstand, bliver mest betegnende — er som den hele psevd-epigrafe literatur, hvortil den hører, ikke at betragte som enkelt mands værk. De enkelte bestanddele med deres større eller mindre selvstændighed ville i det følgende blive antydede; foreløbig må sammensætningen — dette udtryk er det rette, da arbejdet synes foretagen mekanisk — kun angives i store træk. Det må da fremhæves, at to hovedbestanddele ere at skelne: den ene stiller Henok i forgrunden som fortællende og tillige som virksom, den anden holder ham i baggrunden som emne, om hvem der tales og til hvem man henholder sig; virksom i denne del bliver Henok-ætlingen i 3die led Noa. De to fremstillinger ere sikkert oprindelig forskellige skrifter (Synkellos' brudstykker gives som stammende fra sidste del, Noa-apokalypsen); de ere skudt ind i hinanden for på den måde at udgjøre en helhed; sådant må da også her skriftet helst tages; det er kun i et enkelt afsnit (tredie billedtale), at bestanddelenes forskellighed ikke kan blive uænset. Kristelige indskud ere i alt fald såre få og — om de findes — ikke forstyrrende; lige så lidt eller end mindre kan der her være tale om nogen gennemgående kristelig påvirkning (i Esra-apokalypsen spores den omtrent på alle punkter). Nok kan det hænde, at hvad der er kommet til os fra Ætiopien trods sammensætningen ikke har været det hele; selv ét af Synkellos' brudstykker fattes i den ætiopiske Henok-bog (dommen over sammensværgelsens bjerg). Det tør derfor ikke bestrides, at partier af bogen, som denne foreligger, kunne være efterkristelige, uden at man derfor bør tilkende dem kristeligt udspring eller for dem hævde et anstrøg af

---

[1]) En nyeste oversættelse, som ikke er kommen mig for øje, er: H. Schodde: The book of Enoch, translated from the Ethiopie with instruction and notes. Andover (amerikansk).

kristen farve. En sådan påstand kan udstrækkes (som af J. Chr. Hofmann, Schriftbeweis, 1. udg., I, s. 374) til at gælde en efter-kristelig, ja efter-apostolsk affattelse af bogen men får da en stærk dogmatisk bismag som tjenlig til at afbevise, at en apostolsk mand, om ikke en apostel (Judæ brev v. 14—15) har påberåbt sig en apokryf, psevdepigraf bog. Dette hensyn kommer ikke i betragtning; det kan og bør ikke hindre i at betragte bogen som den foreligger som en helhed; det må fastholdes, at præget er anti-hellensk, som dette maatte fremtræde i hellenistisk tid, og dermed er bogen mærket som liggende forud for den del af den jødiske psevdepigrafe literatur, som med kristelig påvirkning forbinder anti-romerske grundtræk. Dermed henvises den til makkabæisk periode; det skal vise sig, hvilket afsnit af samme 130-årige periode (167—37)[1].

Men netop når man ser bogen fra dens selvvalgte standpunkt som sammenhørende helhed, påtrænger sig en iagttagelse, som endog Dillmann må have oversét (om forgængerne i udlægning og om efterfølgere som Hilgenfeld og v. Langen gælder det samme), nemlig at grunddelingen er tvedeling; begge dele ere af fuldkomment lige omfang, nemlig: k. 1—71 og k. 72—108. I første del skildres Henoks engleliv, i anden hans husliv. Delingen er lignende som i Danielsbogen, der i de 6 første kapp. skildrer livet i kongsgården, i de 6 sidste livet i synernes egne, hvorved den betegnende forskel, at i første del tyder Daniel andres syner, i anden får han selv syner som tydes ved engle. Engleliv vil ikke nærmest sige, at Henok har levet på engle-vis (jvfr. visdom. 16, 20) men blant engle, med engle, derhos med engle af modsat beskaffenhed; han har en gerning, egentlig som delagtighed i engle-gerning, en sådan, hvis formål også er engle (vægterne, Irim); dog maa ikke — som det i reglen sker —

---

[1]) Josef (Olab k. 14, 16, 4) ansætter 126 år, at regne fra Epifanes' dødsår.

sidstnævnte del af gerningen i dommen ensidig betones, ti 12, 2 siges om Henok: «hans gøren var med de hellige og med vægterne (sic) hele hans liv». Englelivet udelukker ikke huslige forhold; disse komme frem i del 2. Her står Henok dels som den belærende dels som retfærdighedens prædikant (lignende siges 2. Pet. 2, 8 om Noa). Visdom og retfærdighed (jvfr. s. 46) bliver løsen for den huslige virken; nok må løsnets to led holdes skilte, dog således at de kunne samles i énhed. Heller ikke blive englene udenfor huslivet, men samliv med dem er det ikke. Når der i anden del indføres engle, da er det ingen mangfoldighed — kun en eneste nævnes, Uriel —, og pladsen, denne indtager, er ikke ved siden ad Henok men som forudsætning. Henok må derfor i brudstykkerne af det skrift, hvori han holdes i baggrund (Noa-apokalypsen) og hvis bestanddele ere mindre part af det hele, siges selv at være bleven engel; disse brudstykker findes i del 1 fremfor i del 2. Dog forekomme de også i sidste men stillede helt for sig i slutningen som tilgift (k. 106), endda med den særegenhed, som hører del 2 til, at Henok fremtræder som enkelt, ikke omgiven af engle. Tvedelingen er skarpt gennemført; så meget mere må man undres over at den har kunnet blive upåagtet; det vil vise sig, at synet for den ikke lidet letter overskuet af det hele. Hver af de to dele bliver nu at betragte for sig.

a. Første halvdel består af en indledning og tre afsnit, hvis omfang fortolkerne angive nogenlunde samstemmende. Indledningen k. 1—5 fremhæver først Henoks forhold til englene og til de kommende tider; denne indgang slutter (1, 9) med spådommen i Judæ brev (v. 14 —15); i de andre fire kapp. angives foreløbigt alt hvad Henok har iagttaget, en angivelse, som løber ud i profetisk formaning, dels truende, (5, 4—6), dels forjættende (5, 7—9). Første afsnit, k. 6—16, omhandler dernæst Henoks forhold til vægterne (hvad der især fra kristen side har tilvendt sig opmærksomhed). Her er to underdelinger: hvad der er at fortælle om vægterne forud for

Henoks inddragelse i åndeverdenens anliggender (k. 6—11), dernæst selve denne inddragelse (k. 12—16). Vægterne (*εγρηγοροι*) kendes fra Daniel (עִיר — k. 4: Nebukadnesars varselsyn med efterfølgende personlige oplevelse); i Henoks bog er betydningen ikke nogen anden, som måtte siges, hvis den blot skulde kende vægterne som faldne engle; det gælder om en stor del af dem men ikke om alle; at der ere vægtere i oprindelig god forstand, skønnes af det anførte sted 12, 2, hvor Henok siges «hele sit liv at have havt med hellige og med vægtere at gøre». Om vægterne fortælles der uden indledning, hvorledes de have sammensvoret sig under Semjazas anførsel (k. 6), dernæst berettes udførelsen af denne aftale gennem forbindelse med jordiske kvinder, hvoraf frugten blev et lovstridigt børnekuld, bastarder (k. 7); endelig angives, hvorledes de under Asasels ledelse — navnet fra 3. mos. 16, 20 — have bibragt menneskene alle færdigheder, hvoraf følgen er bleven fordærvelse (k. 8). I modsætning til disse pligtforglemmende føres de fire øverste engle frem, omtrent svarende til skriftsamlingens keruber eller væsner (Esekiel: חַיּוֹת); de nævnes ikke altid ens (kun én gang rimeligt i et indskud angives seks: k. 20) men uden tvivl ere med de skiftende betegnelser de samme mente: foruden Mikael og Gabriel, der stadig hedde så med hjemmel i samlingen, to med mere kendte navne: Rafael og Uriel, især det sidste ombyttes hyppigt. De fire bringe menneskenes skrig mod vægterne frem for tronen (k. 9), hvorpå de beskikkes hver til en gerning, der modvirker forsyndelsen: Uriel til at føre Henok bort (dog bruges her for begge andre betegnelser: Henok hedder «Lamehs søn», altså som ét med Noa); Rafael til at binde Asasel, at han kan gemmes til dommens dag; Gabriel til at sørge for at bastardkuldet går til grunde ved indbyrdes kiv, og Mikael, hvem den største gerning er forbeholdt, får det hverv, efter at det ved fødsel lovstridige er skaffet af vejen, at bringe ophavsmændene, Semjasa og hans flok, i forvaring gennem 70 ætled (i 2den Del forklares terminen som ensbetydende

med: indtil enden); de skulle nemlig få dom med det samme der bliver gjort ende på al vold som øves på jord, altså idet en paradisisk old begynder. Rækkefølgen for de fire er modsat deres værdighed; den større afløser den mindre, det gælder også om gerningen. Henok og Asasel (den sidste tænkt som en hellenismens repræsentant) må begge til en side, at der kan blive rum for bastardkuldets indbyrdes ødelæggelse; derefter tager Mikael fat på sin gerning. Det må ventes, at fremstillingen bliver tilbageskridende, til Henoks optagelse blant engle (k. 12), som et værk af den første blant hine fire; tidspunktet tænkes forud for den Rafael overdragne gerning, nemlig Asasels afstraffelse. Asasel kan repræsentere alle der skulle lide dom; med ham gøres der begyndelse. Der overgives Henok et af vægterne affattet bønskrift som påkalder tilgivelse og langmodighed. Henok begiver sig til bjerget Hermon — stedet for engle-sammensværgelsen —, hvor han læser bønskriftet, falder derpå i søvn og får svaret i drømme. Under søvnen have de bønfaldende siddet lige overfor ham med tilslørede ansigter. Drømmen fortælles k. 14—16; fortællingen slutter med afslaget: «sig dem: I få ingen fred!»

Fremstillingen går ikke fra Uriels og Rafaels udførte gerning lige til de to andres, hvis opgave i det følgende berøres uden at blive sat i uadskillelig forbindelse med vedkommende hver især personlig; det som de andre to afsnit af halvdel 1 nærmest dvæle ved er Henoks færd med og blant engle. Andet afsnit giver således vandrefærden under engles ledsagelse. Formålet for samme er at forunde indsigt med lejlighed til at iagttage, dog har det hele apokalyptisk anstrøg, ti Henok føres særligt til lokaliteter af eskatologisk interesse. Begyndelsen gøres med angivelse i almindelighed af det, han har sét fra den stund, han blev tagen bort: 17, 1—18, 5; den omstændelige beretning om vandringen følger (at angivelsen forud af det sete er foreløbig, kendes af hvad der siges om vindene: 18, 1—5, hvilket vender tilbage som slutning på

synsberetningen: k. 34—6). Vejen går først mod syd; der ser Henok forvaringsstedet for de faldne engle, der nævnes: stjerner; han siges at stå ved tilværelsens grænser «på det sted, hvor (ɔ: udover hvilket) intet er» (21, 1). Derfra sker der en vending mod vest; han føres til lutringsstedet for de afdøde sjæle, tre adskilte steder, kun de to ere skarpt skilte, nemlig stedet for de retfærdige og stedet for syndere, der reves bort inden timelig dom overgik dem; for disse kan der være udsigt til omvendelse, hvoraf følgen må blive en ny fraskillelse[1]). Ydermere har vesterled at fremvise et skær som himmellysene alle udstråle, dertil syv ildbjerge af herligt udseende, omgivne af duftende træer. Bjergene ere Guds trone og træet er livets træ; dette skal dog omplantes nord på til helligt sted (mindelse om salme 48, 3). — Derfra skrides der frem til jordens midtpunkt, som viser sig at være (k. 26—7) det forjættede land med gehenna; måske tidligste omtale af stedet som fordømmelsens symbol (jvfr. Jer. 31, 39—40). Forestillingen om Palæstina som jordens midtpunkt kendes af jødisk overlevering (Fabricius cod. psevdepigr. vet. t'i, I, s. 35; om det berettigede i forestillingen se Raumer Palästina, afsnittet: «Weltstellung»). Landets beskuelse er vandringens vendepunkt; denne gåer derefter mod øst (k. 28—33) og videre mod nord (k. 34), stadigt fremad «indtil jordens ender»; nordfra tiltrædes tilbagerejsen vestover (k. 35) mod målet fra først af i syd (k. 36). Sådan er rundrejsen fuldstændig. Det er østerled, som frembyder sær apokalyptisk interesse; her sés «visdomstræet», hvoraf «den bedagede fader og den alderstegne moder spiste og fik kundskab, hvorfor de måtte ud af haven». Derimod gives der på de tre sidste punkter — nord, vest og syd — indsigt i naturens løndomme, hvorved der til slut vises tilbage til hvad den

---

[1]) Hermed kan jævnføres hvad der (teol. tidsskr. 1879, s. 402—3) blev anført efter Esra-apokalypsen om mellem-tilstand.

sammenfattende oversigt har meldt om vindenes oplagssteder. Hellener kunde bedømme hele vandrefærden som forveksling af det aristoteliske med det odysseiske.

Tredie afsnit (sidste af halvdel 1) hedder i overskriften: visdommens **andet** syn. Betegnelsen: «andet» paralleliserer afsnittet med nærmeste forud, altså med vandre-færden. Fra den stund, Henok færdes med og blant engle, er han vismand, som Salomon blev efter åbenbarelsen i Gibeon. Visdommens første er for begge kundskaben der indvindes, ejendommeligt for Henok er sigtet på det ud over det jordiske; dens andet er talerne til efterkommerne, i hvilke Henoks særegenhed kommer frem, ti «hidtil har ingen fået visdom, som den blev Henok til del» (37, 4). Det tvetydige (rivaliserende) i de tvende sagntypers, Henoks og Salomons, forhold tildækkes ved tilsætningen: hidtil.

Talerne betegnes som profetiske ikke blot ved adressen: «til efterkommerne»; alle tre hedde billedtaler, som man har gengivet: «lignelser» — dette udtryk er ikke så egentlig at forstå som i et n. t.'ligt skrift, hyrdebogen, hvor det ganske svarer til parabler. Her bruges det som det profetiske מָשָׂא, hvormed מָשָׁל kan blive enstydigt (4. mos. 23, 7; 18; 24, 15 fgg.). Masjal afgiver berøringspunktet for kokma og n' buah, visdom og spådom, lagt an på ening af begge åndsformer (jvfr. s. 44—45). Nu tages ikke sigte paa engleverden, i alt fald ikke som den nærmeste — ti af sigte kommer den i det hele ikke — men på jordboerne, som vil sige: de vældige blant samme. Jordens vældige ere formålet for profetien herefter, den som her skal være foregrebet. Det foregribende giver sig (k. 39) i udtrykket om bøgerne, der blive Henok til del, «nidkærheds og vredes, uros og forvirrings bøger». Dillmann mener, at fremstillingen foregriber sig selv i henblik til de himmelske tavler (k. 81), men det har neppe rimelighed; udtryk som de anførte tåle ikke overførelse på de himmelske tavler, hvorimod det forud grebne træf-

fende betegnes som «uros og forvirrings bøger»[1]). Dog kommer det ikke klart frem i første tale, som skildrer de himmelske lokaliteter, ligesom vandrefærden har bragt jordens skjulte ting for lyset; først og fremmest skal Henok orienteres oventil som nedentil. Oventil ere nærmest boligerne hos englene, dernæst stedet for herlighedens åbenbarelse, templets forbillede (k. 40), i dette træde de fire ind parvis: Mikael og Gabriel, Rufael og Fanuel (ɔ: Rafael og Uriel) i henhold til udtalelser fra tronen, som i kap. 9; den fjerde af disse udtalelser afværger «satanerne» — ikke ét med de faldne blant vægterne — at ikke de skulle møde frem med nogen anklage, som imod Job. Dertil knyttes et overskue ovenfra af det tidligere sete, jordens (naturens) løndomme (k. 41—44).

I anden profetiske tale (k. 45—57) er Henok-emteret fra afsnit 1: vægternes færd og skæbne fremdeles trængt tilbage, så at en mindelse derom (k. 54) regnes for indskud. Indholdet er som det må ventes efter hvad forud blev sagt om bøgerne: messiansk-eskatologisk. Her skinner Daniels profeti igennem på en måde, hvortil kun sibyllinerne frembyde et tilsvarende og som af disse skrifter intet spores påvirket af noget andet i «rækken». Dillmann gør opmærksom på den karakteristiske gudsbetegnelse i dette tredie afsnit: «åndernes herre»: Messias kommer frem som «den udkårne» (45, 3; således alt 40, 5) — dels personlig dels ved hjælp af tidsskildring — gennem fem træk: i k. 46 med benyttelse af Dan. k. 7: «dagenes hoved og hos denne en anden, hvis udseende er som et menneskes syn». Om denne anden give englene oplysning: «det er menneske-sønnen[2]), som har retfærden, hos hvem retfærden bor, som åbenbarer alle skatte i det skjulte,

[1]) Forestillingen om profetien som en hemmelig skrift, der fremdrages, kan hidledes fra skrift-samlingen (Dan. 10, 21). [2]) Der tvistes om «menneske-søn» er ligefrem messias-betegnelse (*ὁ υἱος τ. ανθρωπ.*), hvilket jeg med J. Chr. Hofmann ikke antager; det er gennem beskrivelse, et menneske-barn udpeges som fyldestgørende Messias-begrebet.

fordi åndernes herre har udkåret ham». Tillige anmeldes gerningen, han vil øve mod de vældige; dem vil han styrte, fordi de ikke yde ham hyldest. Næste træk (k. 47) er ligeså tilslutning til Daniel: de levendes bøger oplukkes, hvilket betyder, at de helliges bønner ere hørte, der råbe i forening med de retfærdiges blod fra jorden. Tredie træk skiller sig stærkere fra Daniel; det består i retfærds brønd og trint om samme visdommens brønde, hvoraf de tørstende drikke for at få bolig hos de hellige. — Til disse tre træk knyttes som indskud en dogmatiserende oplysning (48, 2 — 51, 5) og den for Henok ejendommelige stedbesksivelse (52, 1 — 56, 4); i førstnævnte indskud siges Messias at have været fra evighed og ligeså at ville blive i evighed (48, 6) med antydning af forholdet imellem visdommen og Messias (48, 7 — 49, 4), og i tilgift skildring af hvad de hellige tør vente af jordens omskiftelse i de dødes opstandelse (k. 50 - 51). Topografisk indskud viser tilbage mod afsnit 2 (vandrefærden) i fremhævelse af lokaliteter med apokalyptisk interesse (k. 52 peger mod de syv bjerge k. 24; ligeså dalene k. 53 og 54 mod k. 24 og 26), hvortil føjes hvad der forbereder det kommende, nemlig doms fuldbyrdelse. — Opregningen af eskatologiske karaktermærker genoptages i de to afsluttende træk (56, 5 — 57, 3); hvert af dem vise et hærtog i bevægelse. Det har man tydet som førende ind i tidshistorien. Første hærtog skulde betegne: Meder og Parter, hvori Dillmann (s. 281) finder hentydning til Hyrkans tog mod østerled år 132—29 sammen med Antiokos 7 (sidetes), hvis formål var at kue parterne, som i syrerkongens øjne vare frafaldne af ældre datum end jøderne; toget fik udfald lige med det forud, Demetrius nikators, som ved den lejlighed — efter broderens (sidetes') fald — slap af det partiske fangenskab og blev stamfader til de sidste selevkider, alt som nærmere oplyses ved makkabæerbogen og af Josef (1. mak. 14, 1—3; oldskr. 13, 5, 11; 8, 4). Det der skildres her er dog ikke hvad det efter hin tydning måtte være, et tog til Parterland men om-

vendt et tog mod Palæstina, hvilket afgiver eskatologisk modsætning til det næste. Sidste træk er nemlig en antydning af hjemfærden (vil sige: de ti stammers), om hvilke også Filo og end bestemtere Josef (oldskr. 11, 5, 2) véd at tale[1]); også efter Jes. 66, 20 skulle hedningerne yde hjælp til en glædelig hjemfærd i bærebør og vogne; bestemtere udførelse af det her antydede møder hos Esra 4 (syn. 6, k. 13, v. 12—13; 39—47). Fremstillingens slutning falder brat; som ved hele del 1 forventning vækkes om videre førelse af det foreløbig slupne. Noget er altså forbeholdt.

Med tredie tale forholder det sig ikke som med dem forud; den er mindre af én støbning. Der begyndes som i tilslutning til k. 41—42, altså til udgangen af tale 1, med antydning af hvad de hellige monne se i himlen til forklaring af naturens undere (k. 58—59); men det er kun antydning: to hovedpartier følge efter, skudt ind i hinanden, og forskellen på dem er den i de indledende ord (s. 76) angivne, som her kommer skarpt frem: Henok som virksom (i forgrund) og Henok som emne (i baggrund) — med andre ord: Henok som forkynder og Henok som den, hos hvem besked søges om det skjulte af én blant hans ætlinge, her Noa (altså: Noa-apokalypsen). I de kaldæiske flodsagn (fremdragne ved George Smith) bliver den til Noa svarende skikkelse bortrykket efter floden, tilmed delagtiggjort i Henoks udmærkelse; han fåer det fra Berosus kendte navn: Sisuthrus (jvfr. Kaulen Assyrien u. Babylonien 1882, s. 154—58 og E. Brandes Syndflodsagnet i en oldbabylonsk indskrift i «19de århundrede 1874», s. 51—69). Et parti passer ikke fuldt ind i noget af de andre to: k. 60, om end det ståer Noa-partiet nærmest; deri nævnes den talende ikke, medens Henok omtales som én af fædrene (v. 8); den unavngivne talende er som Henok stillet blant englene, ved hvem han fåer oplysning af uventet art om Leviatan og Behemot. Disse

[1]) jvfr. Ewald Gesch. des volks Israels 4 (udg. 3) s. 115 fgg.

to naturens undere skrive sig fra Jobs bog — vistnok sammesteds som tiløgning — og indtage en fremragende plads i jødisk teologis messianske forestillinger (se bl. a. Corrodi Gesch. des Chiliasm. I, afsn. 15). Rimeligvis hører dette kap. til bogens yngste partier; dog skønnes, hvorfor det er føjet ind i tale 3, da denne forholder sig til dem forud som fuldbyrdelse til forberedelse. — I k. 61 genoptages fremstillingen fra k. 56, 1 og føres ud til k. 64, 2, hvor den på ny brydes af. Dette fremadskridende afsnit: k. 61—64, 2 er altså som tale 2 messiansk-eskatologisk, en skildring af det indtryk, som «den udvalgte» d. e. Messias (denne nævnelse forekommer end ikke; jvfr. tidsskr. for teologi 1879, s. 406 n.) gør først på himlenes hærskarer (61, 9—12), dernæst på jordens vældige (k. 62). Det sidste forstærkes ved at «menneskesønnen» har været skjult eller kun åbenbar for de udvalgte (62, 7); sammen med åbenbarelsen for alle (62, 8 fgg.) kommer dommen; den skildres dels i syndsbekendelse dels i lovprisning, begge dele må de vældige istemme (k. 63). Derpå vender talen tilbage til vægterne (k. 64) men som for at skaffe plads for den fremstillings form, som ved det fremad skridende blev beredt, altså: Henok i baggrunden. Den rekapitulerende fremstilling spænder fra 65, 1 til 69, 25; i den er Noa den virksomme. Det messianske må vige; nok indvarsles dommen men det er den, hvori Noa frelses og frelser (65, 1—67, 3), og lige så — i et ikke nærmere betegnet forhold til floden — dom over englene, de to engles resterende gerning (s. 79—80); der antydes en mulighed af frelse for de domfældte gennem legemlighedens opofrelse, en mulighed, som deres vantro dog forskærtser (67, 4—13). Dertil knyttes som i k. 61 en forkyndelse ved Mikael, der kommer ubegært («åndens kraft river mig hen», 68, 2); tillige gives lys over højdepunktet i engleforsyndelsen, idet Mikael er bleven fristet, selvfølgelig frugtesløst, til at røbe guds-navnets hemmelighed (schem hamphorasj), hvis mageløse kraft og virkning skildres (69, 15—25; sådan ban skal være bleven udtalt over

samaritanerne; se Molitor Phil. der gesch. 3, s. 493). Uden videre, 69, 26, et spring tilbage hen over det rekapitulerende til k. 63: på ny indtræder menneske-sønnen, og i modsætning til den lovprisende syndsbekendelse («de vældiges») skildres den uforgængelige glæde og herlighed (69, 26—9).

Man kan nok kalde sammenføjningen i tale 3 af de to bestanddele: fremad skridende og rekapitulerende, en rent mekanisk; de ere som skudt ind i hinanden; men er end den glattende sidste hånd ikke lagt på værket, bliver sammenføjningen derfor ikke et spil af tilfældighed, end sige tankeløshed[1]). Som en slutning kommer en udfyldende beretning (k. 70—1) om den første af de fire englegerninger: bortrykkelsen ved Uriel (10, 1—3); de tre andre stor-engles hverv (s. 79) fuldbyrdes gennem indholdet af tale 2 og især 3 uden personlig påvirkning; dog er det i samklang dermed, at Mikaels tale (k. 68, 2) bliver afsluttende. I det udfyldende slutningsstykke fremhæves den ved Uriel bortryktes lyksalighed, som skal blive alle til del så mange som vandre Henoks veje, altså føre et engle-liv. Dermed er skildringen af englefærd på jord bragt til ende; de i samme virksomme personligheder ere først og sidst angivne.

b. Bogens anden halvdel har til indhold Henoks husliv. Man må ikke gå til dette med forventning om noget idyllisk-patriarkalsk; grundtrækket bliver som i første del: englebelæring (til forskel fra engle-gerning) og i henhold til samme belæring ved Henok. Men medens det første punkt, hvorfra belæringen stammer, her træder tilbage — det er indholdet fremfor belæringens måde som kommer i betragtning —, så får forkyndelsen ved Henok en anden adresse og lige så en anden form end i de tre taler (k. 38—69). I disse blev den forkyndende trængt så at sige fra forgrund over i baggrund, om ikke han blev helt borte; her i anden del har Uriel, til hvem Henok

---

[1]) Dillmann regner de tre taler tilsammen for bogens anden del.

kan siges at være betroet, en gang for alle givet belæringen, den som skal modtage den ved Henok er den hidtil unævnte Metusalah. Dog udvides adressen fra enkelttal til flertal fra den stund, da Henok ikke mere taler i henhold til englebelæring men beretter (fra k. 93) ud af bøgerne; omskiftelsen i belæring bliver mærke for to afsnit. — Det første har et videnskabeligt udseende, astronomisk-fysikalsk; det omfatter otte kapp. (72—9); i halvdel 1 findes intet egentlig hertil svarende; vandrefærden k. 17—36 har et ganske andet præg. Man kan spørge om «bogen om himmellegemernes omløb» giver summen af tidens og folkets viden om disse ting eller om der med flid er benyttet mytiske forestillinger for at anskueliggjøre hvad der kan være at sige først om solen (k. 72), dernæst om månen (k. 73—4), endelig om vindene (k. 75—7); sagen kan neppe afgøres. Det sidste punkt, vindene, er det eneste, som afgiver berøring imellem bogens to hoveddele (k. 18, 1—5; k. 33—6), ti det kan neppe gælde om hvad halvdel 1 beretter om naturens løndomme (k. 41—44). I et tillægskapitel (78) gives der yderligere besked om sol og måne, især den sidste; derpå kommer (k. 79) første gang henvendelsen til sønnen, Metusalah, frem og med det samme belæringens foreløbige slutning: «det er billed og afridsning af hvert lys, som deres fører, stor-englen Uriel, har vist mig det».

Et nyt tager fat med k. 80, og det nåer til det heles slutning, i alt fald med fradrag af de tre sidste kapitler, der ere at anse for et tillæg. Hvad der skiller belæringens andet afsnit fra det forud, er det apokalyptiske præg, dog til forskel fra halvdel 1 med ufravigeligt udgangspunkt i husligheden og med sammes forhold til det i alt fald foreløbige formål; synet — eller synerne — i del 1 omspænder tiden i dens helhed. Medens hist i engle-livets beskrivelse det fremtrædende var rum-forholdene — disse have en vis uomskiftelighed; rum som formen for samværen er et evighedens billede —; så er i belæringen indenfor huslivets ramme emnet tidsforholdene i dobbelt retning: først det tiden målende, dernæst hvad der fylder tiden. Den

plads, det «videnskabelige» afsnit, første, indtager, afhjemles med at himmellysene ere tidsmålere (dertil sigter henvisningen i det af Evseb, kirk. hist. 7, 32, opbevarede påskebrev). En følge af den angivne forskel er, at om end begge bogens hoveddele kunne være apokalyptiske — selv det videnskabelige afhjemles ved englebelæring —, så er første halvdel eskatologisk fremfor anden; denne giver overblikket af hvad der er sket og vil ske indtil enden, udgangen berøres kun som slut på det i tiden faldende. Derfor komme i halvdel 2 tidsforhold på en plads, som man uden held anviste dem i del 1. Forholdet imellem de to afsnit før og efter k. 80 bliver det angivne: første giver tids-målingen, andet tidens gang fra først til sidst. Videnskakelig sét skulde den ene part være lagt an på en natur-filosofi, den anden på en historiens filosofi; men begge gange tager det apokalyptisk-parænetiske magten, og dermed fortrænges al videnskabelig objektivitet, i det højeste bliver skema tilbage.

Det er ikke ene hele bogens tvedeling, den iøvrigt af udlægningen højt fortjente Dillmann har overset, det samme gjælder om den sidst berørte tvedeling, som omfatter hoveddel 2; D. lader ikke et nyt afsnit begynde med k. 80. Og dog turde et tilløb til noget nyt blive uimodsigeligt ved k. 81, hvortil k. 80 forholder sig som indledning. I k. 81 får Henok adgang til de himmelske tavler — en forestilling som vi også ellers vilde finde antydet i apokryferne —, på hvilke menneskenes gerninger alle stå optegnede indtil de sidste tider. Det er omskiftelsen i belæringsmåde, uden at derfor de himmelske tavler bør sammenblandes med uroens og forvirringens bøger i k. 39, hvilke sidste ligge til grund for første halvdels tre billed-taler. Henok læser de himmelske tavler, nemmer deres indhold og bliver derefter af de tre engle (tallet er ejendommeligt for denne anden del — 87, 2—3; 90, 31 —; vist nok er derved Mikael som den ypperste undtagen; men tre-tallet er, som det følgende viser, en antydning af det rette tal: syv) sat ned foran sit huses

dør med det bud at forkynde sønnen Metusalah og børnene alle, at ingen dødelig er retfærdig for Herren. Et år skal han blive hos børnene, indtil han er atter kommen til kræfter og har fået vidnesbyrdet beskrevet, at det kan komme alle til gode; derpå vil han blive borttagen. Denne bortrykkelse er neppe den ved Uriel udførte (10, 1—3); bortrykt ved nævnte får Henok først undervisning; nu er han kommen tilbage et års-frist for at give undervisning og efterlade sig den beskreven som en heldig modsætning til Asasels værk (k. 8); når han derefter borttages på ny er det for bestandig. Da kan han undværes; skrifterne udfylde hans plads. Huslivets udgang er forud greben i k. 82, hvor Henok overgiver skrifterne til sønnen med anprisning af den i samme nedlagte visdom. Især fremhæves tids-regningen eller — som hellere må siges — målingen; det er også forskellen på retfærdige og syndere, at kun hine forstå at måle tiden (82, 4), hvorimod disse, som vil sige hedningerne eller hellenerne, i dette vigtige punkt fare vild (man kan herved lade tanken gå frem til annus confusionis i Kæsars dage). Derfor gentages belæringen om årets beregning og rette deling (82, 6—20).

Mindst af lige vigtighed med tidens måling må dog være hvad der foregår i tiden. Man skulde vente lys af de himmelske tavler derover, at følgelig gengivelsen af deres indhold straks vilde begynde; det er ikke så, først 93, 1 gøres begyndelsen dermed. Nærmest træder en tredie belæringsmåde ind jævnsides den tilendebragte ved Uriel og den som forestår ved de himmelske tavler; den tredie (i følgerækken vistnok første) måde er i drømmesyn; det minder om den måde, hvorpå Henok fik svar til vægterne (k. 13): Henok har to syner af den art, begge meddeler han sønnen Metusalah; spørgsmålet er, når han kan have havt disse drømme. Tidspunktet må falde forud for bortrykkelsen ved Uriel; det hedder, at Henok, da han havde drømmene, end ikke havde egen husstand; han havde ikke taget til ægte og sov i Malaleels, farfaderens hus (83, 2; jvfr. 85, 3). Når det derfor hedder: «før jeg

lærte skrift», så kan det ikke sigte til en himmelsk skrift (tavlerne), men forstås rettest om rent menneskelig færdighed. I Henoks person rykkes tiderne forud sammen med de kommende; repræsentanter i begge retninger ere Malaleel, i hvis hus drømmen er oplevet, og Metusalah, til hvem den fortælles, den femte og den ottende fra Adam. Men nok turde meningen være, at først i det år, da Henoks husliv bliver som indskud i hans engleliv, får han lys over drømmene, så han kan fortælle og, hvad der falder sammen dermed: tyde ret. Hvis det ikke gælder om den første drøm (83, 7) således som om sidste, så kendes denne derved som langt den vigtigere; den ene er begrænset, kun den anden kan siges at omspænde tiden.

I første drøm er hovedpunktet Henoks forbøn. Om selve drømmen og dens forfærdelighed gives der kort besked (83, 3—4); Henok sér himlen sænke sig ned på jorden, derved synker jorden i det bundløse; han udstøder et forfærdelsens skrig, og derved vågner farfaderen (Malaleel). Henok bliver vækket og fortæller drømmen; farfaderen formaner ham til bøn, som skal gå ud på at der bliver en rest igen, at ikke dommen over synden på jorden skal falde ud til jordens undergang. Forbønnen meddeles (k. 84); dens sum er, at «hvad der forskylder vrede må blive slettet, men retfærds kød må bestå som en plantning af retfærds sæd». — Om anden drøm siges det straks, at den skal meddeles helt. Indholdet af samme er menneskenes færd fra første begyndelse til sidste udgang; fremstillingen er under dyrelignelse (mindelse om Daniel). Mennesket som skabt af Gud bliver kalve (פר anvendes profetisk på ofrene i åndelig forstand, Hos. 14, 3); men farven gør forskel: hvid, rød og sort; manden som udgået af skaberens hånd er den hvide, som den, på hvem der lægges hånd (Abel) den røde, som den der løfter hånd til uret (Kain) den sorte. Den kvindelige del betegnes efter køn uden angivelse ef farve; afkommet, hun føder efterat den røde er borte (Abels død), skelnes dels som en mang-

foldighed af kalve uden angivelse af farve, dels som sorte køer — Dillmann lader dem alle gå for sorte, altså Kains slægt —; derimod føres Sets æt frem som en hvid tyr med mange hvide kalve. Her fortælles om englenes fald; englene hedde som i vandrefærden stjerner, først én — måske Asasel —, dernæst mange lignende; følgen bliver vrange fødsler: elefanter, kameler og asner. Henok sér sin bortrykkelse til det overjordiske som foregået ikke blot ved en enkelt (Uriel) men ved de fire erkeengle, dog således at forskellen på den ene (Mikael) og de tre kommer frem (k. 87; jvfr. 81, 5). Efter dom over stjernerne og elefanterne — i samklang med hvad k. 10 beretter om anden og tredie engels gerning (s. 79) — føres Noa ind, atter en hvid kalv (k. 89), og i sønnerne alle tre farver: hvid, rød og sort; den hvide (Sem) skilles fra de andre to (v. 9). De blive alle tre fædre til et broget kuld: lover, tigre, hunde, ulve o. s. v.; men blant dem er der på ny en hvid kalv (Abraham). Denne bliver fader til et vild-æsel (Ismael) og til en hvid kalv; atter avler sidste et vild-svin (Esav), som bliver fader til mange svin, og et får, som avler tolv andre. Med fåret forsvinder indtil videre hensynet til farver; det kommer frem igen i enden, med det samme at der på ny viser sig en kalv. Af hvide kalve have der været fem (Adam, Set og hans æt, Noa, Sem og Abraham), den sidste bliver Messias. — Fortællingen går videre i flugt med denne begyndelse og nu, da den kan slutte sig til gængs profetisk billedsprog, i let kendelige træk. Især dvæler den ved Moses (89, 16—38); på Sinai betegnes denne som fåret, der blev mand. I den påfølgende tid — dommertiden — angribes fårene af hunde, ræve og vild-svin, fra hvilke de frelses ved en vædder (Savl). Men denne glemmer værdigheden og støder fårene; da tages der ud af flokken et får til vædder (David). Imellem David og Salomon skelnes der ikke; al den stund magten er tagen fra «hunde, ræve og vild-svin», bygges huset for fårenes herre (v. 50) med et højt tårn. Af pro-

feterne fremhæves kun Elias (v. 52)[1], den eneste der ikke fremstilles i dyreskikkelse men uden videre som mand. Revselserne kendes alle uden frugt; fårene overgives derfor af deres herre til løver, tigre, ulve og sjakaler (udtrykkene brugtes om Noas børn); det er de store riger til forskel fra hunde o. s. v., de mindre nabofolk, som besejredes inden huset blev bygget. Ved synet af sådan overgivelse istemmer Henok et klageråb (v. 57), men fårenes herre indskrænker sig ikke til at lade det gå som det kan; han kalder 70 hyrder (v. 59).

Med de 70 hyrder fremstår det for skriftet egne i fremstillingen. Dog kan der neppe være tvivl om, at ligesom tallet 70 peger på Daniel og Jeremias, således ere hyrderne en mindelse om Sakarias k. 11, som afgiver et historisk moment for hyrdernes tydning hos nævnte profet. Til de 70 hyrder overgives fårene; ikke blive de som Savl og David tagne ud af flokken, der foregår heller ingen omdannelse med dem som med Moses; de ere hvad de vedblive at være, ret ligesom de glubende dyr. Men på disse og hyrderne må der være en forskel, om end ikke en modsætning dem imellem. Forskellen er denne, at de store riger, som fra først af betegnedes med det glubende, efterhånden vise sig som udprægede redskaber for historiens gang, altså gå over fra den blot forstyrrende betydning som fjendtlige magter til fremmende og formålstjenlig. De ere redskaber, udrette hvad de skulle som redskaber i mesterens hånd men uden at vide eller ville det. Ved dem bliver tårnet brændt og huset ødelagt, det må være ødelæggelsen ved kaldæerne (v. 66). Henok gribes af sorg, dog hyrderne overlade fårene til de vilde dyr (bortførelsen) og hver (hyrde) får sin tid og sit antal

---

[1]) Rabbinerne stillede Moses og Elias side om side, idet de lode Pinehas, Arons næsteftermand, gå i ét med Elias; se L. Ulemann Der koran — mit erläuternden anmerkungen, Crefeld 1842, s. 246—7, n. 5. Sammenstilling: Henok—Elias tilfalder den kristne tid (til dels støttet på Apok. k. 11); jvfr. Ittamejer »die Elias-sage« i Luthardts Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben for 1883, hefte 8—9.

får; hvorhos enhver af dem optegner om forgængeren, hvor mange får denne har ødt. Men jævnsides disse optegnelser er der en himmelsk bogfører (v. 70), som overgiver sit bogførte til fårenes herre; bogen bliver læst og forseglet. Dermed kommer deling (fremfor forskel) på hyrderne, som bliver i to lige dele, 35 på hver del; i begge rækker skelnes atter ⅓ fra de andre, altså: 23 og 12. I første række betyder adskillelsen af tredie delen mindre; rimeligvis — det siges ikke — svare de 12 hyrder til Jeremias' 70 år, udlændigheds tiden. Anden række (90, 1 står der: 36 hyrder men sammenhængen kræver bydende: 35) indtager tiden efter eller fra Kyros. Forskellen fra rækken forud betegnes ved en ny dyreklasse til plage for fårene: fugle, nemlig: ørne, gribbe, høge og ravne; sammen med dem ere hunde, som betyde filisternes levninger. Sidste trediedel i denne række (de 12) betegner omslag til det bedre. Med første to trediedele, de 23, nå vi hen imod de syriske kongers dage (gribbene kan minde om Antiokos Gryps i Hyrkans dage); disse svare til sidste trediedel eller de tolv. Omslaget er dog ikke med hyrderne men med fårene. Der fødes små lam (90, 6), som råbe til fårene; disse lam ere de fromme i Epifanes' dage, kasidim (jvfr. Sak. 11, 11). Fjendskabet rettes særlig mod lammene med de åbne øjne; men også lammene få horn (v. 9 — makkabæerne): der kommer et stort horn frem, som (med Dillmann) må tydes om Johannes Hyrkan[1]). Ravnene ere syrerne; hornene, som bleve nedkastede af dem, ere Matatias-sønnerne: Juda, Jonatan og Simon; det store horn derefter kan kun være Simons søn og efterfølger, Johannes. Denne får en dobbelt kamp, medens han er den, til hvem alle de unge

[1]) Herimod v. Langen (Judenth in Palästina zur Zeit Christi, s. 59): «sonderbarer weise nehmen beide (ɔ: Ewald og Dillmann) an, die anfänge der maccabäischen kämpfe, die heldenthaten des Judas Maccabäus — — seien in unserm buch fast ganz mit stilschweigen übergangen». Den tilsyneladende urimelighed fjernes ved en ret bedømmelse af Hyrkan-tiden; herom i det følgende.

(lammene fra 90, 6) have sat deres lid. Den første af disse kampe betegnes v. 12: «ravnene søgte at skaffe hornet af vejen men magtede det ikke»; det er Antiokos Sidetes' kamp med Hyrkan (Jos. oldskr. 13, 8, 2), der fik en fredelig udgang, som skaffede Sidetes (eller Soter) tilnavn hos jøderne: «evsebes» i modsætning til epifanes. Den anden kamp (v. 13—15) er den, Josef skildrer (oldskr. 13, 10, 1—3), lige før fortællingen om Hyrkan sluttes med angivelse af hans forhold til de jødiske partier, farisæer og saddukæer; kampen stod med nævnte Antiokos' søn, halvbroder på mødrene side til Antiokos Gryps, Antiokos Kysikenos; dens fremragende betydning består i åbenbaringen af Hyrkans profetiske gave (antydet her i synet v. 14—15). Efter disse sejrrige kampe føres det historiske ikke videre, som tyder på at vi ere nåede frem til forfatterens egen tid; en almindelig forventning udtrykkes (v. 16), og fremstillingen gør overgang fra det historiske til den for profetien vitterlige fremtid. Det antydedes ved at den himmelske bogfører (89, 70) overgiver fårenes herre det af ham nedskrevne.

Tidspunktet, som drømmen nr. 2 selv tilhjemler sig, er altså Johannes Hyrkans dage; disse få lignende vigtighed for forholdet til hellenismen som de flaviske kejseres tid for mellemværendet med Rom. Og dog er forskellen stor, som en forskel på den genrejste og den gruslagte helligdom; hvad tiderne få fælles, må søges på literært område (psevd-epigrafiens to hovedgrupper). Her stå vi endnu ved det lys der falder fra drømmen over tiden som sådan, tidsrummet: 135—106 f. Kr., efter Josefs tælling 31 år (altså i udstrækning som den flaviske tid). Den tid, der udpeges i drømmen, er periodens sidste år; det minder om tidsforholdet til salomonsk literatur. Visdomsbogen ansattes til Fyskons dage (145—117), som nå indtil midt ind i hasmonæernes dage (jvfr. s. 56), og rimeligt er det, at vor bogs forfattere have kendt den under Salomons mærke, hvilket røber sig i spredte hentydninger (jvfr. s. 71). Derved fåer spørgsmålet om den betydning,

der tilkommer det udpegede tidsrum, vægt, al den stund der kendes sammenhæng med vore dages problem: angivelse af betingelserne for kristendommens «opkomst» med sigte på et forhold imellem betingelser og det betingede, som rører ved troens kærne. Det er fra den side, at samme tid er udpeget af P. Chr. Kierkegård («det falsk messianske i makkabæertiden» især s. 36—51), idet spørgsmål rejses, om Hyrkantiden må skønnes at have spundet en drøm videre, som indledtes ved fader og farbroder forud, om en tilstand i lighed med forjættelserne lagt an på uforgængelighed (*εις τον αἰωνα*). Makkabæerbogen (såkaldte «første») bryder af med Simons endeligt, som står i umiskendelig strid med hvad der lige forud er udtalt som forventning om den nye tingenes tilstand (i indskriften på kobbertavlerne 1. mak. 14, 26—27). Det ligger nær i sønnens dage at ansætte en vending til forventningens indfrielse, men i den sted brydes af med henvisning til hvad anden steds findes derom. Vi må søge Hyrkantiden beskreven hos Josef (oldskr. 13, 8—10; jødekrig 1, 2, 3—8); neppe er det historieskriverens skyld, om han her må fatte sig kort. Han siger dog nok til at lade forstå, at han i denne tid finder blomsten af udviklingen i hjemfærden, modsætningen til den, han skildrer fyldigst, Herodes-dagene. Det er ham magtpåliggende at hævde profetisk begavelse for sin helt; hærførerstilling og ypperste-præstedømme tog denne i arv; et andet er det med profetien, vel at mærke: savnet fra dagene forud. Ved sådan supplering må Hyrkan løftes over fader og farbroder, hvilken sidste, Jonatan, var den der sammenføjede de to værdigheder (1. mak. 10, 21; oldskr. 13, 10, 7); så der nok tør spørges — som af nævnte forf'r (Kierkegård) — om sådan opløftelses forhold til al forjættelses opfyldelse, det messianske. Henoks drøm udpeger samme højdepunkt, idet åbenbarelsen af Hyrkans profetiske gave knyttes til sejren over Kysikeneren, en bedrift, som rigtignok udførtes ved sønnen med det betydningsfulde navn: Aristobul (gode råd) men fik særlig vægt ved hvad der

stod i forbindelse dermed: Samarias erobring (132), hvorved templet på Garisim kom til fald (i n d t i l Herodestiden; oldskr. 15, 8, 5). Om nævnte åbenbarelse fortæller også Josef: den dag, kampen stod, varetog Hyrkan ypperstepræstelig gerning i helligdommen, tilmed i enlighed: han fornam en røst (bat-kol) som varslede sønnens sejr; straks trådte han ud til folket med tidenden. Det er til noget sådant h e r hentydes (90, 13—14); der tales om de unges (ɔ: frommes) kamp med ravnen og deres råb om hjælp; hvorpå han, «som opskrev hyrdernes navn, bragte hjælpen og tilkendegav den unge (ɔ: Hyrkan) sammes komme». Til dette fra to sider — historieskriveren og Henok-bogen — bevidnede føjer endda førstnævnte til yderligere bekræftelse på det profetiske supplement, at Hyrkan forudsagde om de to sønner, Aristobul og Antigenos, til hvilke han dog satte lid, at de ikke skulde beholde herredømmet; det var den, faderen helst havde fjernet, Jannæus med øgenavn Aleksander, som fik magten og beholdt den omtrent i lige så lang tid som faderen: 105—78; han oplevede borger-krigens gen-udbrud i Syrien efter Grypos' død (96) imellem dennes sønner og Kysikenerens ætling, hvormed selevkidernes rige omtrent trådte ud af sagaen (oldskr. 13, 13, 4). Derfor betegnede drømmen hyrkan-tidens udgang som en forventningsfuld, dog under angest (v. 16). Endda må ikke overses, at Aristobulnavnet, hvilket indkom i slægten med brodermorderen, hvis egentlige navn var Judas (oldskr. 20, 10, 3), holdt sig i ætten lige til det sidste; det vil sige i Herodianernes makkabæiske linie (Mariamnes æt).

Dog kommer her i drømmen af Hyrkan-sønnerne ingen frem på selvstændig måde; overgang gøres fra Hyrkan-tiden (samtiden) til messiansk old; tilbage ståer altså det eskatologiske. Hvad der gør forskellen fra billedtale 2 er den omstændighed, at det eskatologiske så vidt gørligt holdes skilt fra det messianske, hvortil grunden må søges i det formelle anlæg. I første og større del af skildringen: 90, 17—36 omtales Messias end ikke; frelsen

udledes fra den himmelske bogfører, i hvem den ypperste stor-engel, Mikael, må genfindes (tallet på over-engle forhøjes fra 4 til 7, v. 21—22 i lighed med Tobiæ bog 12, 15 [19] og med Sak. 4, 10). Efterat bogføreren har opgjort regnskab, kommer fårenes herre, jorden åbner sig som for Kora og hans tilhæng, fårene gives der et sværd til at fælde dyrene, også fuglene (v. 18—19), hvorpå følger dommen over vægterne og over de 70 hyrder (sammenstillingen minder om de 70 ætled s. 79—80). Begge parter kendes skyldige og de få tilsammen dom ved at kastes i gehenna; lignende overgår de ved dem forførte får (v. 20—27), hvilket særlig sigter til den syriske tid. Tiden er for hånden til husets genoprejsning (v. 28—36); tårn er der ikke ved det nye hus, al den stund det ikke har befæstning behov. I huset indsamles fårene, hvorved tre grupper skelnes: først de levnede (v. 30), dernæst Henok i egen person (v. 31), på ham lægger en ungdommelig d. e. Elias sin hånd; endelig indsamles der fra dem langt borte (jvfr. k. 87, s. 85). Til den første af disse tre klasser blev sværdet givet; dette bringes nu tilbage i huset, hvor det forsegles for Herrens åsyn — lignende træk 2. mak. 15, 12—16 —; med det samme få fårene, ingen undtagen, klarsyn, at de se det gode.

På dette punkt kommer Messias frem dog i billedlig skikkelse: en hvid kalv med store horn (v. 37). At gangen i synerne ikke er tænkt svarende til realiteten, sés af at markens dyr og himlens fugle siges at sky den hvide kalv, da de dog efter v. 19 have lidt dom; der kan være dobbelt grund til denne omstilling. Først for at fremhæve, at der på ny fødes en kalv samt at farven atter kommer i betragtning; sidst tegnedes Isak som hvid kalv (89, 11—12); fårene vare Israels billede og, inden kalven ɔ: Messias kom for en dag, måtte alt vedrørende hine afsluttes (89, 13—90, 36). Hovedpunktet er dog et andet, noget som hidtil ikke har været berørt: Messias skal være folkenes fader. «Den himmelske bogfører» (Mikael) har friet fårene; tilbage ståer det, at markens dyr (om

alle eller kun for en del, siges ikke), forvandles i hvide kalve (højst Moses undtagen har der hidtil ikke været nogen omskiftelse antydet). Og derpå fremhæves, at den ypperste blant de hvide, som er Messias, forfremmes ved at blive et stort dyr ikke længer blot med store horn men med sorte. Meningen med farven kan ingen anden være end at forskellen på hvide og sorte, som nåer tilbage til første begyndelse, ikke skal findes herefter; af røde kalve har der kun været to: Abel og Jafet; her bliver denne farve udenfor, ti den betyder blodsudgydelse (Jafets børn vare krigsfolk, tilmed blodsudgydere). I førstekalvens vækst betegnes fuldendelse indtil fuldkommenhed; de andre omdannes, kun hin ene fuldendes gennem vækst. Tilsætningen: «den var ordet» må hidrøre fra kristen hånd; noget nær eneste indskud af den art i bogen. En mærkelig forskel er her på Esras fjerde og på Henok; hin lader de fortabtes tal være langt overvejende («som floden mod dråben»), alt som Messias sés fortrinsvis eller udelukkende som Israels frelser; for Henok er Messias' egentlige. måske eneste værk hedningernes frelse[1]). Og intet tyder på, at kalvene, det være i tal eller anden henseende, skulle stå tilbage for fårene; vistnok komme hine ikke ind i huset, det kan være på grund af talrighed; fårenes herre vides ikke at gjøre forskjel, over kalvene fryder han sig som over fårene.

Med k. 91 sker tilbagegang til det med k. 82 indledte, følgelig andet afsnits begyndelse (s. 88); drømmene regnes for indskud, rette indhold af afsnit 2 bliver beretning i henhold til de himmelske tavler, som er omskiftelsen i belæringens måde. For at modtage belæringen skal Metusalah samle slægten (91, 1—2). Her er paræ-

---

[1]) I samklang dermed spindes tråden videre på kristent sagnområde (se Ittamejer anf. st. s. 486), hvorefter Elias og Henok dele sig i prædiken forud for «genkomsten»: Elias for Israel, Henok for hedningerne. Man har også fundet Henok og Elias blant de vise som tilbade barnet (R. Hofmann, Leben Jesu nach den apokryphen 1851, s. 128).

nesen ramme; den begynder v. 3 men afbrydes v. 11 for at genoptages med k. 94; derimellem ligger beretningen i henhold til tavlerne. I samme er der — som i tredie billedtale — nogen sammenblanding eller rettere omflytning, idet 91, 12—17 viser sig som ret udgang af 93, 1—10; disse to skilte afsnit i omvendt orden — det sidste kommer først — udgøre tilsammen den egentlige Henok-apokalypse om de ti uger, først altså om de tre sidste, dernæst om dem forud. Midt imellem findes et lille indskud: 91, 18—92, 5, kun på syv vers, af hvilke de to første give formaning, de fem (k. 92) passe derimod som en underskrift hørende til indskuds-beretningen forud om drømmene (det vilde falde i orden, når k. 92 og 91 skiftede tal-mærke tilmed plads). — Hvorfor er den egentlige apokalypse bleven skilt på angivne måde i to dele: først de tre sidste uger, så de syv forud? Ikke af vanvare sådan som omflytningen; det som vedrører fremtiden i ypperlig forstand (det eskato-logiske) indeholder en ideel sandhed, den måtte træde frem for sig i gyldighed for alle tider. Derimod føre de syv uger, som i tiden bringes til ende, ind i samtids-profetien, forfatterens egen samtid; og således knyttes virkeligheden til fiktion, det givne til det foregivne. Adskillelsen på det sammenhørende behøver ikke at være senere tiders værk, ordningen kan være fra første hånd (på omskiftelse i de to kapitlers talmærke og tilsvarende postering nær). Følgelig turde det afsnit der står sidst, de første syv uger, indbyde til beregning; ad den vej er det, J. Chr. Hofmann har villet hævde efterapostolsk affattelse. Han beregner hyrdernes tal efter sabbat-perioder; 58 tider (90, 5), som tilfalde 23 + 35 hyrder, efterat tiden er omme for de 12, regnes (Schriftbeweis, I, s. 372—4) fra Aleksander d. st. eller fra 336 før Kr.; 58 × 7 = 406 lagt dertil giver 70 efter Kr., altså årstallet for erobringen ved Titus. Lige så regnes ugerne efter 700 år i henhold til 93, 3, hvor Henok siger sig at være født som syvende i første uge; da hans fødsel må ansættes til 622 efter skabelsen, udledes deraf

henholdsvis ugernes længde; og da ødelæggelsen ved Nebukadnesar angives som sjette uges udgang, så falder slutningen af syvende udover hærgningen ved Titus. Ved begge beregningsmåder: efter hyrder (58 tider) og efter uger (de første syv) nåes frem til det tidspunkt, som også her er udpeget: forfatterens egen tid, dog således, at det på sidst angivne måde (Hofmanns) bliver 70 efter Kr. eller noget ud derover, hen ved efterapostolsk tid. Man må give Dillmann ret: Hofmanns beregning er i sin grund forfejlet. Intet berettiger til at anvende målet som kan passe for de 70 uger hos Daniel (k. 9), det være på de 70 hyrder eller på 10 (7) uger hos Henok, ti hos sidstnævnte ere ugerne ikke som hos Daniel simpelthen tidsmål; hver uge karakteriseres enten ved en person eller ved en begivenhed, ret ligesom vi ansætte historiske perioder af hel forskellig længde. Hvad der hos Daniel ikke er tanke om, ugernes karakteristik — thi hvad der siges om en enkelt (Dan. 9, 26—7) gælder netop ikke om alle —, det er hos Henok sagen; der fattes ikke ved hver uges udgang en karakteristisk person eller begivenhed, som dog gælder kun om ugerne forud, de syv; lidt anderledes må det være med de eskatologiske, dem bogen lader gå forud og som derfor også her belyses først.

Uge 8—10 beskrives 91, 12—17. Første to gå jævnsides med anden drøm; 8de uge (v. 12—13) er kun en kort gengivelse af 90, 19—36 eller af beretningen om fårene (den billedlige betegnelse vender ikke tilbage) fra den stund, sværdet blev givet dem, indtil husets fuldførelse, og ligeså svarer 9de uge (v. 14) til 90, 37—8, den hvide kalvs ɔ: Messias' åbenbarelse. For samme uges vedkommende er universaliteten at betone; det er et adskillende imellem de to apokalypser, Henoks og Esras, universaliteten findes i hin fremfor i denne. Det hænger sammen med valget af personligheder, som bære disse apokalypser: Esra er født repræsentant for folket, Henok er udenfor eller forud for folkelig særegenhed; men valget er truffet i henhold til tankens krav, ikke omvendt, at

valget skulde bestemme tanken. Hellenismen kunde ægge Israel til på sin måde at hævde universalismen. — 10de uge, hvorpå talløse uger følge (v. 15—17), har i drømmesynet ingen parallel; dens karakteristik er den nye himmel, uden at dertil føjes: ny jord. Som en motivering af fornyelsen kommer dommen over vægterne frem og i spidsen; efter drømmesynet, som heller ikke glemte vægterne (90, 21—4), måtte dommen over dem dog have plads i første eskatologiske uge.

Ugerne forud — iberegnet den løbende — beskrives 93, 3—10. Karakteristisk og tillige afsluttende for uge 1 er Henok selv; for uge 2 Noa og lovgivningen ved ham — udtrykket kan henføres til 1. moseb. 8, 21—9, 17 men må antages at sigte ud derover til de for proselytismen gældende bud, som stemmer med den universalistiske tendens —; uge 3 afsluttes med Abraham og «retfærds plantningen» efter ham, Isak; uge 4 med lovgivningen på Sinai, og helligdommens oprejsning; uge 5 med templets opbyggelse; uge 6 har tredobbelt karakteristik: først visdommens tilsidesættelse ɔ: rigets deling, dernæst Elias' optagelse, endelig (og afsluttende) templets ødelæggelse og folkets bortførelse. 7de uge — den løbende — karakteriseres til en begyndelse med frafald — Esra og hjemkomsten forbigås —; uden videre føres vi ind i de syriske kongers tid. Afsluttende og egentlig karakteristisk for ugen er **Henok-literaturen**; den kaldes en syvdobbelt belæring, en evig retfærdigheds plante, hvormed de udvalgte og retfærdige belønnes. Og dermed er ugernes apokalypse nået til det af drømmesynet markerede punkt: 90, 14—16, selve det apokalyptiske udgangspunkt.

Interessen samler sig atter (se s. 95—7) om Hyrkantiden; det øvrige er kendt eller også er det uhjemlede sagn og drømme; nævnte tid er den, om hvilken apokalypsen kan oplyse. Heri bliver i og trods modsætningen ligheden vitterlig med den 30-årige periode, som faldt 200 år senere (flaviske tid), Esra-apokalypsens tid. At Hyrkan er højdepunkt i hasmonæer-vælde — deri mod-

sætningen allermest til den flaviske tid — udleder Evald bl. a. af at siden Hyrkan er navnet: «Jokanan» blevet i yndet brug[1]). Men uanfægtet ståer denne højhed ikke; den ypperstepræstelige værdighed gøres ham stridig (oldskr. 13, 10, 5) — ligeså sønnen efter ham (ssteds 13, 5) — fra farisæisk side, hvorved der fremkaldes et brud, som først udjævnedes i dronning Aleksandras (Salomes) regeringstid (79—70 f. Kr.). Men hovedpunkt er her vendingen, det tog med den af Josef så stærkt betonede (jødekrig 1, 2, 8: «dæmonen var i forbindelse med ham — Hyrkan —, så han ikke var ukyndig om noget tilkommende») profetiske gave. Vel vides han ikke i så henseende at være bleven vraget som med hensyn til ypperstepræstelig værdighed, ja drøm 2 bringer som en bekræftelse af Hyrkans profetiske begavelse (s. 97), dog således at denne ikke gåer videre end til modtagelighed for en røst ovenfra. Uden henblik til Hyrkan er det neppe, at «ugernes apokalypse» angiver fordringen som bliver at stille til ret profeti; det er hjemmel i læsning af de himmelske tavler; udbyttet af denne læsning er nedlagt i en literatur. Den hasmonæiske prætension kan forbigåes; derimod må spørgsmål blive om forholdet til den profeti, som foreligger i skrift-samlingen. Denne ældre profeti er ment med betegnelsen: «vredens, uroens og forvirringens bøger» (s. 82). Det stemmer med Henok-bogens formål, når henblik til hellener her gør sig gældende; blant disse fremkom noget nær samtidig en literær profeti, som de juliske kejsere stræbte at skaffe af vejen; af sibyllinerne, som foreligge nu, kan noget nok i tiden være forud for Henok men forbillede have disse skrifter ikke afgivet. Det karakteristiske ved denne tids, hyrkan-tidens, profeti, med hvilken hjemmel eller hvilket krav den forresten er fremtrådt, samler sig i betegnelsen: literær (frimenighed og apostelskole, I, s. 254). Betegnelsen retfærdiggøres ved at sammenholde forjættelsen til

[1]) Gesch. des volks Israel, 5, s. 125—26.

Henok (93, 10; jvfr. 104, 10—13) med foranstaltningen i Esras fjerde, beregnet på at bringe nyt og gammelt i linie med hinanden, kun med frodighedens fortrin for det nye (94 skrifter, deraf 24 gamle og 70 nye). På den måde indsætter den psevdepigrafe literatur i jerusalemsk skikkelse sig på en gang i værdighed lige med den forud og som ret opfyldelse af tidens savn og særlige forventning. Påstanden om personlig profetisk begavelse er ikke bleven fastholdt i og for herskerætten, medens nok den ypperstepræstelige funktion opretholdtes for samme. Omslag kom derefter i begge retninger med den nye herskeræt, Antipaters; atter kom det profetiske frem i det offentlige liv men ikke knyttet til herskerens person (hvad det blev med værdigheden, den ypperstepræstelige, derom senere). Essæeren Manaimos (Menahem) spåede om det nye huses opkomst (oldskr. 15, 10, 5), ligesom makkabæernes undergang alt var indvarslet ved en essæer (ssteds. 13, 11, 2). Herodes siges at have skattet essæerne; Menahem blev nasi (navnet forekommer ap. g. 13, 1 i herodiansk forbindelse); også var det en essæer, som tydede drømmen for Arkelaus (ssteds 17, 13, 3). Fremhævelse af essæerne kan for Herodes gå sammen med det formål at trænge de gamle partier — partierne i rådet — til en side; farisæerne indlode sig endog på at spå den yngste af Antipatersønnerne forfremmelse på broderens bekostning (oldskr. 17, 2: *πρόγνωσιν επεπιστευοντο τῇ ἐπιφοιτήσει. του θεοῦ*). Den literære profeti på anden omgang (flaviske tid) tier om Herodes — i de jødiske sagn nævnes han hasmonæernes utro træl og fortælles der dæmoniske træk om ham som samliv med Mariamne efter hendes død (efter Keim Jesus v. Nasara, I, s. 188 n. se Lightfoot horæ hebraicæ, s. 259) —; her går bliket udover Hyrkan og i eskatologisk retning; Henok-literatur og Messias' komme holdes nok adskilte, så at en mellemliggende tid må tænkes, men intet tredie kan afgive bindeled. «Ugernes apokalypse» løber ud i en lovprisning af det som giver lys overalt i himlen og på jorden (93, 11—14); deri er modsætningen

given til Asasels værk, det er foreningen af kochma og n' buah. — Vil man foruden de himmelske tavler søge en jordisk fødestavn for denne visdom, da kan det ikke være i Ægypten; et sagn fortæller, at under brudet imellem hasmonæerne og farisæerne skal «domshusets fader», Simon, Sjetaks søn — han siges at have bygget synedriets forsamlingssal (N. Lindberg «templet i Jerusalem og forsoningsdagen» s. 42—43) —, være tyet til Ægypterne, hvilket senere karæerne have udlagt til en forbindelse imellem Aleksandrien og jødisk mystik (Molitor, Ueb. d. tradition, 3, s. 580—82). En med denne sektpåstand beslægtet gisning gåer igen i kritiken, som på sit sted vil blive belyst.

Apokalypsens ramme er paræenesen; indledt blev den med slægtens sammenkaldelse (91, 1—2; jvfr. s. 99); i genoptagelsen, efter at beretningen i henhold til tavlerne er til ende, nåer den til k. 105. Slægten i dagene før Noa er menneskeheden uden folkelig forskel; dermed angives standpunktets ejendommelighed, som er bragt i forbindelse og samklang med den mytiske forestilling om «vægterne»; i første halvdel af bogen har af de to elementer det mytiske overvægt, i sidste derimod det dogmatiske, som er at søge i tilbagegang ud over den folkelige særskilthed. At det mytiske dermed ikke er banlyst, have vi sét. I slutningen af paræenesen bebudes en literær kamp (104, 9—10) med dem der ville forgribe sig på skrifterne, der bringe den «syvdobbelte» belæring; hvorimod der loves dem der «skrive Henoks ord rigtigt i deres sprog» (et fingerpeg på den folkelige forskel, som ikke skal være indsnevring) yderligere åbenbarelse (v. 12—13). Man kan ikke frakende førlængslen efter åbenbaring, der rørte sig også blant folkefærdene som hos Israel, betydning for udviklingsgangen i Guds husholdning hen imod det satte mål.

Til rest ståer en dobbelt tilgift (k. 106—8). Det ene af disse afsnit (k. 106—7) slutter sig til hoveddel 1, især billedtale 3, som den stærkest mytisk farvede. Henok

står her i baggrund; Lamek er ængstet ved sin nyfødtes d. e. Noas stråleglans, som om det kunde være atter en engle-bastard; han tyr til Metusalah og denne til faderen, Henok, «ved jordens ender» (svarende til hellensk forestilling om «de saliges øer»); her gives beroligende oplysning om barnets høje bestemmelse. Oplysningen er i henhold til skriften på tavlerne; dermed knyttes dette tillæg endda til hoveddel 2. — Andet tillæg (k. 108), bogens sidste ord, er som en begyndelse til opfyldelse af forjættelsen 104, 12—13 om yderligere åbenbarelser; særlig sigtes der (v. 6) til dem der driste sig til at fordreje profeternes (ɔ: de nyes) ord. Åbenbaringen holder sig til naturen fremfor til begivenheder i vente; den fremstiller lyset efter en dobbelt egenskab: dels fortærende som flamme (v. 5), dels forklarende (v. 11); dobbeltheden gør, at klarheden kan betegne dommen men også saligheden; den kommer frem i hoveddel 1 (k. 24; 27; 54 o. s. v.). Ejendommelig er i dette tillæg anbefalingen af askesen især med hensyn til det spiselige (108, 7—9); et essæisk træk, men også eneste af den art.

## Den psevd-epigrafe literaturs plads og betydning.

Henokbogen er en part — tilvisse i dobbelt forstand den første — af palæstinensisk psevdepigraf literatur, og som sammes ældste del giver den lys over denne literaturs opkomst; derfor også passende anledning til redegørelse for bedømmelsen, som er bleven samme til del, omskiftende nok i tidernes løb, af synagogen, dernæst kirken og sidst vore dages videnskab. Dog må yderligere (s. 72—74) nogle bemærkninger forudskikkes om Henok-sagnets udvikling; sagnet bør man ikke gøre til ét med den literære anvendelse. Om hint ytrer Dillmann (s. XXVIII): «können wir ja doch die Möglichkeit nicht schlechthin abläugnen, dass von den uralten Ueberlieferungen, aus welchen der Verfasser der Genesis seine Bemerkungen über ihn (ɔ: Henoch) geschöpft hatte, noch allerlei in der Genesis nicht aufgeschriebene Einzelnheiten mündlich bis auf jene Zeiten hinaus forterzählt worden seien». I præparatio evangelica (9, 17) anfører Evseb efter Evpolemos (d. e. Aleksander Polyhistor), at Henok har været stjernetyderiets opfinder og som sådan ét med Atlas, men at Henok har lært alt af englene. Sagnet var i groning og har modtaget indvirkning af jødisk teologi, dog i et fra Henok-bogen afvigende spor. Det kendes på det alt anførte, at Adams sjæl inden faldet skulde være bleven flyttet over i Henok; sjælevandring var ingen for

jøderne helt fremmed tanke i skikkelse af en slags traducianisme, overgang fra én person til en anden (således Lk. 9, 8). Omflytningen sattes i forbindelse — for Henoks vedkommende — med bortrykkelse i forholdsvis tidlig alder (Schöttgen, Wahrer Messias, s. 654—56); derved melder sig skriftfortolkningens spidsfindighed. Til forklaring af bortrykkelsen i tidlig alder anføres ordspr. 22, 5: «oplær den unge efter hans vejs beskaffenhed; endog han bliver gammel, skal han ikke vige derfra»; hvortil anmærkes i Sohar om vejens endemål: «at han må herske over verden». Denne tilsætning ståer i forbindelse med, at der i anførte sted for begrebet «oplære» er brugt udtrykket: חָנֹךְ, som minder om navnet: Henok. Sidste hemistik fåer i Sohar forklaring: «endog han ældes, *bliver han ung*». Et sagn om Henoks nøglemagt (tusinde nøgler) noteres af Bengel (gnomon til Mt. 16, 19). I dette spor gåer sagnet videre. Henok bliver שַׂר הָעוֹלָם, verdens fyrste, ja han kaldes (Schøttgen anf. st.) «metatron», hvilken nævnelse fører dybere ind i kabbalaens teologi. Dog bemærker Eisenmenger (Entdeckt. judenthum, 2, s. 396—400), at der har været uenighed, hvor vidt Henok turde kaldes «verdens fyrste»; man indvendte derimod, at verdens fyrste har været virksom ved skabelsen, som ikke kunde gælde om Henok; derfor vilde man nok tillægge ham navn af metatron. Første del af denne bemærkning kunde også være udtrykt således: Henok kan *ikke* gælde for ét med kokma, ti hvad der gøres gældende om verdens fyrste er hvad «Ordspr. k. 8» siger om kokma. På bemærkningens andet led: Henok som metatron er det ikke her stedet nærmere at indlade sig; dog skal det anføres, hvad Hengstenberg (Christol., udg. 1, 1, s. 239) siger: «Metatron er oprindelig et nomen appellativum [ordets tydning og oprindelse er højst usikker, endda med hensyn til sproget, hvori der skal søges], og det kan tillægges forskellige væsner»; straks efter siges (sammesteds s. 240 n.): «ved ikke at agte på adskillelsen af en øvre og nedre metatron har Eisenmenger afsted-

kommet stor forvirring». Hertil kan henføres, at Henok hos sidstnævnte siges at have været skoflikker «som ved hvert sting sagde: hans riges herligheds navn være lovet i evighed!» Dette får den storartede forklaring, at Henok var en skoflikker til «at sammenføje verdener», hvilket udtryk må antages at sigte til forbindelsen af det øvre med det lavere eller det nærværende med det kommende; det messianske betegnes som «den kommende old». Henok paralleliseres for så vidt helt passende med Elias, som det sés af hvad Eisenmenger anfører om denne profet i flugt med det om Henok fremdragne (anf. skr. 2, s. 401—7). Elias er i Henok-bogen eneste bestemt påpegede profet.

Man tør ikke kalde den teologiske sagnudvikling vilkårlig tiløgning eller mistydende fordrejelse af sagnet, som dette i mere oprindelig form ligger til grund for Henok-apokalypsen. Ligesom vi så kochma træde i forbindelse med Henok — om end ikke, som kabbalisterne (ɔ: Sohar) ville, gå i ét med denne —, så kan der i Henok-apokalypsen være et tilknytningspunkt for sætningen: Henok er metatron. I Jonatans targum (som i ælde kun ståer tilbage for Onkelos') hedder det — efter Eisenmenger —: «Henok blev borttagen og bragt op i firmamentet ved Herrens ord[1]) og (Herren) kaldte hans navn metatron, den store skriver» (jvfr. Gfrörer, Jahrh. des heils, 1, s. 320—22). Betegnelsen «skriver» bruger også Henok-bogen om sin helt (92, 1). Derimod stemmer det mindre, når skoleoverleveringen lader Henok være optagen «som Elias»; han forudsattes i bogen fremdeles værende på jorden kun under andre vilkår: i paradiset eller ved jordens ender, måske på et overjordisk stade men derfor ikke i himlen. Hvad der i skole-overleveringen, som er af yngre alder, kan være skudt til side, det behersker bogen: først

---

[1]) Man sporer her forbindelse med den alt sammenrørende hellenistiske opfattelse, der lod Henok gå i ét med Atlas; denne blev fra himlens støtte til dens kynding; stjernekyndig (Evseb., Evang. forberedelse, 9, 17).

sendelsen, *dernæst* vandrefærden. Begge træk fastholdes i sagnets muhamedanske skikkelse, som må antages at have grundlag i den jødiske[1]).

I Weils «Muhamedanernes bibelske legender» (overs. ved Faber, Odense 1855) findes Henok-sagnet i dobbelt skikkelse; begge gange har det plads i rækken af de sendelser, som efter koranen hidførte undergang for de folk, til hvem de udgik, lettest genkendeligt hævder det første plads. Henok (Ahnok) fåer nævnelse: Idris — af et til דרש svarende arabisk ord —, hvormed han stemples som vidskabs-manden[2]); hans studium er dels de bøger, Gud har åbenbaret for Adam, dels dem, Gabriel har bragt ham fra himlen. En *sendelse* betroes ham til Kains børn; disses særlige synd er omgang med kvinder (bastardkuld og englefald forsvinde af muhamedanske Henok-sagn). Han bringes i livsfare og må gribe til sværdet; derved bliver han «første moslim», første kæmper for Gud; men også opfinder, nemlig af vægtskål, skræddersyning (jvfr. «skoflikkeren») og skrivning med rør. Men hans længsel gælder paradiset, dog vil han ikke slippe sin virksombed eller i det hele jorden. Det er spørgsmålet, om han er udmærkelsen værd. Døds-englen sendes til ham i en dejlig piges skikkelse for at prøve ham. Englen foreslåer *vandring* i fælledsskab som den Gud velbehagelige gerning. Idris fåer anmodning om at bistå den ukendte ledsager med at udfri en søster af Kains børns hænder. Vandringen medfører fristelser, og i dem alle ståer Idris prøve. Det svarer til omflytningen af Adams sjæl i Henok. Derpå giver døds-englen sig tilkende, og Idris fremfører begæring om at lide døden, dog atter at komme til live. Bønnen tilstås; kun i et sekund fåer døds-englen

---

[1]) «Die ganze sagen-welt der Moslemin, der Araber, Perser u. Türken, so weit sie nur die alt-testamentliche Geschichte berührt, findet sich ein jahrtausend früher schon in den judisch Targumin und einfacher, reiner und würdiger abgeschildert» (Delitzsch, Gesch. der jud. Poesie, s. 27). [2]) Især Keran sura 19 (Maria); samlyden med græsk: ἴδρις må være tilfældig.

Henoks sjæl[1]). Derefter begærer han at se helvede, og da det er forundt, lige så paradiset; men her standses han af vogteren. Da lader Gud en gren af træet tuba midt i haven bøje sig ud over muren; Henok får tag i den og ubemærket af vogteren slipper (vippes) han ind. Døds-englen holder ham nok tilbage, men Gud afværger med de ord: «vil du dræbe to gange?» — I yngre sagnskikkelse er afstanden betydelig længere fra mosebogen og jødisk sagn-type. Af de to fremhævede træk fastholdes sendelsen. Henok bliver tvedelt i profeten Hud[2]), som også gøres til ét med Eber, Pelegs søn, og i ypperstepræsten Kanuch, der kaldes Abiels søn. Den første sendes til et kæmpefolk (Aud) for at prædike omvendelse, men folkets hersker trodser og bygger sig en stad (genesis kender kainiten Henok som første stad-bygger); af denne lover han sig hvad profeten har forjættet i den anden verden, men da der skal holdes indtog i staden, styrter den sammen; folket går til grunde med kongen, kun Hud undkommer, hvilket minder om Noa[3]), der efter koranen har næste plads blant sendebudene. Stadens undergang bevæger en anden stamme (Tamuditer) til at søge sig nye boliger, som de opføre med mageløs fasthed (Babel-sagnet); ved templet bliver Kanuch ypperstepræst. Men i templet nedstyrtes afgudsbillederne på usynlig måde, og Kanuch bortrykkes til ukendte egne (en dal). Kongen leder forgæves om den bortrykkede; afgudsdyrkelsen fortsættes på trods (i lighed med Nimrod); der sendes de genstridige en ny profet, som skal være Kanuchs søn. For at denne kan komme til verden må hustruen på vidunderlig måde bringes til den ukendte dal, og efter sønnens — Salihs — fødsel dør Kanuch. Af denne sendelse til tamuditerne, der ender som Huds til kæmpefolket, er der kun at fremhæve udrustningen til profetfærden:

---

[1]) Faust-sagnet kendes som aflægger af Henok-sagnet. [2]) Se koranens sure 7 og 11 («sendebudenes historie»), fremdeles sure 26 o. a. st. [3]) tilmed om de kaldæiske sagn (s. 85).

Adams linned o. a. m., Idris' signetring og Huds stav. Deraf kendes dobbelt-sagnenes tidsforhold; Idris-sagnet ligger nærmest ved hvad der er groet på bibelsk grund.

Vandrersagnet genfindes afgivende broen fra ældste sagn-skikkelse (Idris) over til Salomon, den i koranen stadig ens nævnede men ikke til sendebudene regnede. Disse sagn ere såre righoldige og på én gang for beslægtede med det bibelske og for ejendommelige til at forbigåes. De dele sig, afset fra det omtalte (s. 70): bodsvandringen, i to hovedgrupper: sagn om Salomo og dronning Bakis (Saba) og sagnene forud for det tvetydige eller tvetydede forhold. Hvad her kommer i betragtning er kun sidstnævnte gruppe, altså den i tiden første. Her blive rejserne et træk til at forklare oprindelsen af Salomons visdom eller også fri den fra magtesløsheden (s. 48 n.), medens Idris på sin vandrerfærd kun skal lægge den visdom for dagen, han er i besiddelse af. Salomon er ikke, som også i det n. t.'s fremstilling, ene den, al verden søger; hans opgave er den at besøge verden. Straks efter tronbestigelsen samles skabningerne alle for ham som markens dyr for Adam i paradis, her ingen undtagne, end englene ikke; han samtaler med dem alle, endog med dyrene, blant hvilke han vælger «ledsagere»: hanen og hærfuglen, begge af en varslende natur, med det forestående — rejser — for øje. Hærfuglen kunde også vise vand. Af englene modtog Salomon dernæst fire stene, hvoraf signet-ringen dannes, hvorved herredømme øves over dyr og ånder, jord og vinde; dog har ringen med den her omtalte sagnkreds kun for så vidt at gøre som den tyder paa det oprindelige: visdom lig magt. Sær mærkelig bliver rejsen til Damask, hvor den rejsende træffer myredronningen (sure 27 taler blot om en myre), en mindelse i eventyret om ordsproget (6, 6); ved samme lejlighed forekommer et forvarsel om en sidste udløber af vandrersagnet: «den evige jøde» (Ahasverus), idet Salomon føres sammen med en israelit, der ikke kender sin alder men først skal dø, når hans «tåbelige» ønske er opfyldt,

at møde den mægtigste profet; begge ønsker, det ubetænksomme og det senere om hjemlov i døden, opfyldes ved mødet med Salomon; denne fåer med det samme af døds-englen belæring om døden (den Idris begærede gennem oplevelse). Næste vandrersagn handler om valfart til Mekka, hvormed den arabiske karakter indledes som beherskende sagnkredsen om dronning Bakis, dog med tilknytning i højsangen; af denne sagnkreds er det udpeget som svarer til det talmudiske (Weil s. 194) om den forvandlede konge[1]). I fornedrelsens (bods-vandringens) tid viger profet-kaldet fra Salomon (i jødisk literatur kender jeg ikke spor af Salomon som profet — se s. 43 n. —; derved vilde forskellen på kochma og n' buah ophæves), men uden henvisning til kohelet, som — selv om noget indisk ligger til grund — er karakteristisk for jødisk sagnskikkelse. Endda skinner det igennem, hvorledes treheden: ordsprog, højsang og prædiker slutte sig sammen om den virkelige eller foregivne Salomon. Men dermed er den frembringende kraft på sagnområdet udtømt; på kristent område har Salomon-sagnet ikke, som Henoksagnet med Elias-sagnet, indgået nogen forbindelse, som kunde fremlokke nye skud.

Vi vende tilbage til jødisk område, tilmed til teologisk jordbund. Hvorledes skal det forklares, at de for Henok-sagnet vigtigste vendinger, så markerede på muhamedansk grund, her forties (i Baruk-apokalypsen k. 56 er opfattelsen ganske Henok-bogens)? Ubekendtskab kan det ikke være; grunden må søges i forholdet til den gren af literaturen, hvortil begge hine skrifter høre. Den nævnes så at sige aldrig men må sikkert være ment, når der tales om skrifterne «udenfor» (s. 31—2)[2]). Hvad dette vil sige, oplyses i alt fald for en god del af beretningen om en

[1]) Jvfr. Ingemanns digt: «Salomons ring». [2]) Også i talmuds ældste del, misjna, kendes «barajtot», men dem, som dertil neppe træde frem i særlig samling, kunne fædrene (Atanasius) ikke mene med hint udtryk.

forhandling (Derenbourg, histoire de la Palestine, 1, s. 295—98; jvfr. Ewald, Gesch. o. s. v., 7, s. 466; Gfrörer, Jahrh. des heils, 1, s. 238—40; F. Buhl, den gl. t.'lige skriftoverlevering, § 6), hvis sted til en begyndelse var i Jerusalem 65 eft. Kr. — året inden krigen — og som blev afsluttet ved 90 i Jabne (Jamnia), byen som var Salomes arv efter broderen Herodes og hvor der beredtes modstanderne af krigspartiet blant lærerne et tilhold (det minder om n. t.'s «sammen med herodianerne» Mr. 3, 6; 8, 15); disse vilde, da alt var tabt, sikre den ufortabelige arv i skriften. Derved rejstes spørgsmål, som vedrørte samlingens tredie del, k' tubim, i det efter templets fald genoprettede synedrium; højsangen fandt en glimrende godkendelse: «alle k' tubim ere hellige, men højsangen er det i forhøjet grad (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים)»; med hensyn til kohelet stode skolerne mod hinanden: Hillel godkendte, Sjammai afviste. Formen, hvori spørgsmålet fremsattes: hvilke skrifter der gjorde hænderne urene, tyder på farisæisk udspring[1]); ved sådan påstand med hensyn til det hellige skulde der «drages gærde» om skriften[2]). Det der var oppe var ikke nærmest tvistemål om psevd-epigrafi; det haggadiske sagn (den forvandlede konge) viser, at kohelet regnedes for fuldt ud salomonsk, medens der om visdomsbogen ikke kunde være tale allerede af hensyn til sproget; græsk var den gang blevet de kristnes (minæernes) skriftsprog. Heller har det neppe været formål på disse møder at indlemme (i samlingens tredie part) men at prøve det forud indlemmede; hvad der for resten kunde være indsamlet (גְנוּזִים) fik mærket: udenfor. Det kunde gælde

---

[1]) Jvfr. Edersheim (the life and the times of Jesus the Messiah 2, s. 12—13) der sætter udtrykket i forbindelse med Mt. 15, 2 fg. De hellige bogruller kunde mulig være forulempede af mus (misjna seder 6, tr. 11); derfor måtte førstegrødeofret bringes i berøring med dem til renselse. [2]) Jvfr. Derenbourg anf. skr. 1, s. 138. Den ligefremme betegnelse: hellig er først ved hellenismen overført på samlingens tredie part og har derfra udstrakt sig til den hele (2. Tim. 3, 15; jvfr. 2. mak. 8, 23).

om utvivlsomt hebraisk affattede skrifter som makkabæerbogen (1) og Sirak-sønnens visdom, hvilke begge vare vel sete i synagogen, men affattelsens tidspunkt kan have været hindring nok. Uudsletteligt er mærket blevet påtrykt den under Henoks navn indledte literatur, som lå tilsyneladende indenfor det normerende tidsskel og ved de ulykkelige tidsforhold på ny havde fået vind i sejlene (flavisk periode). Den trang, som Hyrkantiden følte til det profetiske, er i hundredåret derefter blevet afhjulpet på en anden måde end det kunde være forsøgt i den literære profeti. De store lære-huse dannede sig siden Jannæus' (Aleksanders) tid; en af sammes hoveder var kongens svoger og modstander, før nævnte Simon Sjetaks søn; derefter opkom Sjemaja og Abdallion og endelig Hillel og Sjamai. Det trængte igennem, at lære-udviklingen skulde foregå mundlig i skoler, ledede af navngivne anerkendte lærere; dermed var den måde, hvorpå Hyrkantiden havde søgt at fyldestgøre sin trang, domfældt. Dog kunde heller ikke rabbinismen skyde det profetiske fra sig; på forskellig måde kendes dette at have været efterspurgt og savnet søgt afhjulpet i hjemfærds-tiden. Men ved den måde, hvorpå rabbinismen greb det, var der lukket for alt apokalyptisk; profetismen trådte i skolens tjeneste som den usvigelige (ufejlbare) afgørelse, altså blev den udtryk for lærernes myndighed, og netop den fejrede i Jamnia en triumf, som fik afslutning i Tiberias med tanaim-navnet. Det var fredspartiet som havde ordet i synedriet, medens psevd-epigrafien på anden omgang snarere kunde være i de krigerskes (rejsnings-partiets) interesse; uvillien mod den kunde ikke være ringere end mod det helleniserende; det «udenfor», hvormed skrifterne af denne klasse mærkedes, har vist sig at betyde fortielse og glemsel.

Jamnia-mødet har dernæst indlagt sig en fortjeneste, at det har opretholdt væsens-forskellen på oprindelig og afledt (efterdannet) profeti, selv da når det psevdo-profetiske holdtes borte. Med hensyn til samlingens tredie

part er det blevet ved det gamle — nogen udelukkelse eller tiløgning kan ikke mere påvises — men hvad der med fuld lærer-myndighed, selv uden formelig udtalelse, gjorde sig gjældende, er skillelinien imellem Daniel-apokalypsen og de psevd-epigrafe apokalyptikere. Sproget kunde ikke være til anstød. Henok-bogen var i grundskriftet mulig ny-hebraisk d. v. s. aramaisk, men Daniel-apokalypsen er til dels ligeså; det ensartede i disse apokalypser har den gang været ikke mindre i øjne faldende end nu; men medens man nu sammenstiller på grund af sådan ensartethed, var højst rimelig den gang grunden den samme til at adskille så meget skarpere, at ikke skinnet skulde forlede til at sammenblande det i dybeste grund uensartede, sætte original og kopi sammen i én klasse.

Jamnia-udtalelsen har et videre gående sigte end at værdsætte skrifterne i samlingen; ud over dennes tredie del blev spørgsmålet også om forholdet imellem Hesekiels apokalyptiske lovgivning (k. 40—48) og Mose lovgivning, som stemmer med hvad der er sagt om det kritiske blik på det apokalyptiske. Men udtalelsens anden side var at omsætte modsætningen til hellenismen, som psevd-epigrafien vilde udtrykke, i en bestræbelse for at tilbageføre Nehemias' eller rettere Esras dage; man skyede ikke simpelthen at forbigå udviklingen som faldt efter omsvinget for verden i det hele ved den græske erobring. Mødets formål repræsenterer hvad der i nutids mål hedder reaktion. Dermed blev ikke blot Hyrkan-tidens overgreb men et stort kulturfaktum aflyst. Ikke blot det, at forholdet imellem Israel og hellenismen havde sit mest udprægede udtryk i Aleksandrien; heller ikke i Palæstina havde det ladet sig uden ønskeligt vidnesbyrd. Vistnok var meningen i Jamnia den at opretholde; at for Israel sagen var ikke udvikling — lære-udvikling i egentlig forstand tilstedtes ikke — men fastholdelse af det betroede (Rom. 3, 2); dog kunde udvikling ikke afskæres, og en frugt var afsat som kunde tjene til på én gang at minde Israel om dets kald og til at forklare det. Kosmo-

politismens tidsalder måtte hos Israel blive en mindelse om Abraham og det universelle i dennes kaldelse. Det havde fundet udtryk ikke blot i kokma-literaturen (Salomons visdom) men endda nok så klart i Hyrkan-tidens psevd-epigrafi. Fra dette punkt kan der have fundet en indvirkning sted på lærehusene; ti Israels navnkundigste lærer, Hillel, vedkendte sig universalistisk synsmåde (de noakiske bud — proselytismen). Men i Jamnia har strømmen vendt sig. Hvor vigtigt end det skarpe skel imellem det oprindelige og det andenhånds var, så var det ikke mindre noget stort, der blev sat i fare ved den udviklingen fornægtende tilbageførelse af svundne dage; det kom også frem, da Jokanan, Sakais søn, som fastholdt Hillels synsmåde, måtte vige pladsen for den mod yderverden og udvikling sig tillukkende retning. Det blev en mindre trøstelig forklaring af mærket: udenfor, dette måtte selv blive et døds-mærke.

Og dertil endnu ét. Vistnok var det en ikke ringe garanti, at navngivne lærere med ydre som indre kald skulde fyldestgøre den åndelige trang; hvilke vilkårligheder havde Israel ikke været udsat for, når lånte navne og frie fantasier havde hævdet en ledende plads! Men når der nu gives besked om lærdoms-stoffet, som er blevet opdynget ved de anerkendte lærere, da har det aldrig været vanskeligt deraf at udfinde urimeligheder, endog talløse. Hvor vidt der ved løsrevne brudstykker uden tilbørligt hensyn til standpunktet tit er gjort lærerne uret, må blive deres sag at afgøre som kunne gælde for rette talmidim, hvilket udenfor jødisk-fødte kun er et ringe tal, om de end findes[1]). Men det tør siges, at et lignende udvalg af urimeligheder, som kunne gælde for

---

[1]) instar omnium henvises til: Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch u. Talmud (ved Franz Delitzsch og Georg Schnedermann). Leipzig 1880.

indvundne fra talmudisk (eller kabalistisk), område[1]), skal man end ikke med anvendt flid kunne tilvejebringe fra den psevd-epigrafe apokalyptik. Heller ikke i den fattes det barokke[2]), men θεοπρεπεια, det gud-sømmelige, sættes aldrig til side, i alt fald ikke yderligere end det — fra et helt andet kulturstade — kan findes fornegtet også i «skriften». Man bør huske — hvad der stundom turde komme også talmud-emterne til gode —, at fremtrædende sjæleevne var og skulde være hos udvælgelsens folk fantasi, naturbåndet imellem det synlige og det usynlige; denne er bragt ind under tugt — profetien er fremstilling på én gang af fantasiens blomst og tugt —, og en følge af den alt omspændende optugtelse bliver ikke blot den hellige sky for det guddommelige men lige så fuldt en enestående fortrolighed dermed, så at det tages med i alle livets forhold og disse udpræges i og ved gudsforholdet, neppe dog i tilsvarende inderlighed. Noget tilsyneladende lignende frembyder mytisismen men med den forskel, at for den bliver det gudelige borte i hellig-skikken ved realistisk gennemføring; omvendt er det for Israel. — Den psevd-epigrafe literatur står på skellet imellem selvtagen frihed, hvormed i sidste udslag mytisismen behandler det guddommelige, og den ufravigelige respekt for hvad kun er betroet.

---

Nu kristendommen — hvordan måtte for den forholdet stille sig til hvad synagogen havde skudt til side?

---

¹) Den grundige kender af talmud, Lightfoot, siger (efter Farrar): «stilens næsten uovervindelige vanskelighed, sprogets forfærdelige ruhed og emnernes sig opdyngende tomhed og spidsfindighed pine, plage og drille enhver læser». For tiden har dog dommene, som ere sammenfattede i H. L. Strack, «Einleitg. in den Thalmud» (1887), s. 61—63, en temmelig anden klang. Igennem dem klinger Heines poetiske udtalelse (romansen om Jehuda ben Halevy). Jvfr. Karpeles Gesch. der jud. Literatur 1886, 1, s. 310—14. ²) «Gegen die sonstige regel lauten in diesem falle (beskrivelse af Behemot og Leviatan) die ältern bücher (Henok und Esdras) noch abenteuerlicher als das spätere (talmud)». Gfrörer anf. skr. 2, s. 35.

Den unge menighed havde en af apologetiske hensyn forklarlig forkærlighed for det profetiske. I evangelierne forekommer betegnelsen, brugt første gang og ret konstant af frelseren: «loven og profeterne»; synagogen vides ikke at have talt så (jvfr. dog 2. mak. 15, 9); men sikkert er, at hvorledes udtrykket end tydes, kan den literære profeti (d. e. hyrkantidens; anden part bliver alt af overvejende tidshensyn udenfor) ikke være medindbefattet. Så meget mere må det påagtes, at næst Jesaja er Daniel den eneste af profeterne, som af Kristus fremdrages i lighed med Moses under navns nævnelse (påberåbelsen Mt. 22, 41—46 af David og ligeså af Jona er af anden art); begge profeters fremdragelse tjener til at karakterisere modstandsmagten: Jesaja (Mt. 13, 14; 15, 7; jvfr. Joh. 12, 37—41) modstanden i Israel, Daniel den ude fra. Deri skulle vi erkende en påvisning af den skillelinie, som ikke længe efter blev dragen ved synedriet imellem k'tubim og psevd-epigraferne. Dog bleve sidstnævnte ikke helt udenfor ny t.'ligt fælledsskab; et «indenfor samme» melder sig i apostelskriftens sidste række — svarende til den gamle samlings tredie række —, tvivlsomt dog om hos en apostel, det er hos Judas, Jakobs broder. Af denne (Judæ brev v. 14—15) påberåbes Henok, den syvende fra Adam; forinden (v. 9) har et ellers ukendt træk af jødisk sagnkreds været berørt, trætten om Mose legeme. Man har villet gøre begge anførsler i Judas' brev til fuldt ud ensartede; fremdragelsen af Henoks profeti — atter et fingerpeg på modstandsmagten, som i den form ikke findes i Henok-bogen som denne nu foreligger — skulde da ikke sigte til noget skrift men til sagnkredsen; lignende kan træffes hos Pavlus. Det er ovenfor omtalt, at J. Chr. Hofmann gåer så vidt, at han nægter, at Henok-bogen kan være ment, efterdi den til den tid, brevet blev affattet, ikke skal have været skrevet; den antagelse kunde ikke godkendes. Der ståer ikke andet tilbage end enten at forlige sig med anførsel af Henok-bogen i et skrift af kanonisk (devtero-kanonisk) rang eller at udelukke skriftet

af samlingen. Romerske teologer have søgt udvej ved at sammenstille den her omtalte anførsel med den pavlinske benyttelse af hellenske forfatteres udsagn, med henvisning især til Tit. 3, 12, hvor der er tale om Kreta-boernes «egen profet» (Epimenides, en halvt mytisk skikkelse, som har afgivet grundlaget for syv-sover-sagnet); en aldeles upassende sammenstilling. Aldrig falder det Pavlus ind ved sådan fremdragelse at tillægge den, hvem ordet tilhører (Aratus — Menander), personlig myndighed for menigheden — «eders egen profet» i det påberåbte sted er pavlinsk ironi —; hvorimod i Judæ brev sådan tanke er umiskendelig med hensyn til Henok. Hvad skrevet står, får at blive stående; nok må det bidrage til at styrke interessen særlig for Henok-bogen.

Fra den i nyt.'lig samling afsluttede skrift gå vi frem til fædrene, en nævnelse, som betegner lærerne fra den tid, da kristenheden omspændte hebraismens afløsere: hellenisme og latinitet. Her komme ikke de steder i betragtning, som hentyde kun til Henok-sagnet, som dertil i reglen kunne have grund i den ældste forståelse af 1. moseb. 6, 1—4, hvilken også blant jøderne først sent blev ombyttet med en lettere tilgængelig. Engle-sagnet kan forekomme uden Henoks nævnelse; således hos Justin (forsvarskr. 2, k. 5). Hvad det gælder om for vort emne, er dels påberåbelse af Henok-bogen som hjemmel for sagnet, dels anerkendelse af profetien i Judæ brev som anførsel af nævnte bog. I begge henseender ere ypperste vidner Tertullian og Origenes. Tertullian vejer mindre, efter hans individualitet betyder den omstændighed meget for ham, om det foreliggende er hvad han har brug for; han afgør — som i henseende til «hyrdebogen» — en sag efter dens realitet. Henok-bogen er ham formålstjenlig i skriftet: «om kvindepynt»; anvendelsen, han gør af den, støttes på en skrift-hjemmel som 2. Tim. 3, 16: «hvert skrift som er nyttigt til lærddom». Han tilføjer: «Jøderne kunne af den grund have forkastet den ligesom de andre skrifter der handle om Kristus (Christum

sonant); dertil kommer, at Henok har vidnesbyrd hos apostelen Judas». — Af større vigtighed er Origenes' vidnesbyrd; med ham begynder kritiken. Flere gange bringer han Henok-bogen på bane og berører derved, at «apostelen Judas har derfra hentet vidnesbyrd om dommen» (homili til numeri k. 28[1]); desuden i femte bog af skriftet mod Kelsos, hvor det hedder, at «Henok-bogen gælder i visse menigheder på lidet nær (*ου πανυ*) som guddommelig»; også i den vigtige indledning til skriftet «om begyndelsesgrundene», som går ud på at fastsætte hvad der i menigheden læres offentlig som ret apostolsk, bliver Henok-bogen værdiget omtale. Dog spores en mere tilbagetrukken holdning ved udlægningen af Johannes' evang. k. 8, hvor det hedder: *ει το φιλον παραδεχεσθαι ὡς ἁγιον*; hvis det er ligefrem sag at tage den bog som hellig. Udtrykket *φιλον* vækker tanken om noget i baghånd, Origenes' adskillelse imellem *προς το φιλον* og *κατα το πνευματικον*, som også for følgende tider blev hermenevtisk grundsætning. Kommer den til anvendelse her, da skulde Henok-bogen være forbeholdt en højere erkendelse.

I østerled var det dernæst arianerne, der optrådte som skrift-værger og -vragere; Atanasius selv var ikke nøjeregnende. Hovedslaget mod den literaturs anseelse, hvortil Henok hører som den første i rækken og noget nær lige så i anseelse, kom vesterfra, fra Avgustin. I skriftet: de civitate dei behandler han alt herhen hørende i afsnittet: 15, 19—23. Han afviser skriftforståelsen om engles samleje med jordens kvinder; for ham betyder beretningen 1. moseb. 6 sammenblandingen af de to stæder, Guds og djævelens; om betegnelsen: Guds børn og menneskens døtre hedder det: qvibus duobus nominibus satis civitas utraqve discernitur. Kæmperne på jorden

[1]) Anførslerne af Origenes efter Coquels anmærkninger til Avgustin de civitate dei (ved C. og Vives) og efter Rössler, Bibliothek der K—väter.

ere ikke frugt af denne sammenblanding; de have været forinden. Vanskelighed volder det, at LXX hylde den fortolkning som afvises; LXX ere ikke blot nostri codices — til forskel fra den hebraiske tekst — men det slåes fast (de civitate dei 18, 43), at de 70 fortolkere havde profetisk ånd, så når de afvige fra grundteksten, da stå de lige med grundteksten til troende[1]. Her må fortolkningen yderligere bringe sagen i lave: *υἱοι θεου* i den så at sige dobbelt inspirerede tekst ere Seths afkom. Slutningskendelsen falder: omittamus igitur earum scripturarum fabulas, qvæ apocryphæ nuncupantur, eo qvod earum origo non claruit patribus. Han finder sig ikke støttet af patres, som tydelig skelnes fra apostler; derfor tilføjes: in his autem apocryphis, etsi invenitur aliqva veritas, tamen propter multa falsa nulla est canonica avtoritas. Dermed er sagt, hvorledes der klares for «apostelen» Judas; Henok har tilvisse skrevet bøger men de ere skamskændede; hvad der virkelig er af Henok, det kunde blot en apostel vide — hvad Judas anfører, er sandt, fordi han anfører det; resten er for os kun falsk. Hieronymus står, som det må ventes efter det i indledende afsnit bemærkede, ikke tilbage i afvisning af apocrypharum deliramenta; han hælder i skriftet: de scriptoribus illustribus til at bestride Judæ brevs kanonisitet på grund af anførslen i samme men afholdes ved vetustas og usus.

Ganske går det dog ikke med hvad der fremføres sub nominibus prophetarum som det gik i «fædrenes» dage med hvad hæretikerne havde holdt frem under apostelnavn; forskellen på hvad der stammer fra dagene forud og dem efter frelsens fuldbyrdelse bliver ikke slettet. Tilbageholdenheden i det gelasianske dekret vidner derom. Heller

---

[1]) Et eksempel af den art frembyder Jonas 3, 4 (40 dage — 3 dage); Avgustin løser denne strid imellem hebraica veritas og LXX (de civitate dei 18, 44) således, at der den ene gang sigtes typisk til de 40 dage fra opstandelsen til himmelfarten, den anden gang til de tre fra korsfæstelse til opstandelse.

ikke blev den gamle forståelse af Guds børns forhold til menneskenes døtre fortrængt; den opretholdes af Avgustins egen discipel, Severus Sulpicius (i sacra historia), ved hvem også Simon-sagnet fik hævd i historien. Dog bliver det overvejende, at fædrenes mening på dette punkt behandles som tåbelig, for ikke at sige som hæretisk. Henok-bogen bliver trængt aldeles til side, ikke blot stillet i skygge. Det afsluttende vidnesbyrd både om dens tidligere anseelse og om dens henlæggelse i afsides gemmer ere de uddrag, som Georg med tilnavn Synkellos (stuefælle) i 8de hundredår optog i sin chronografia, hvormed som i sacra historia den antikverede forståelse af 1. moseb. 6 er fredlyst. De ti fragmenter skulde vel være hvad man anså for værd at fastholde og gennem et tusindår forbleve de hvad man i græske og latinske (vesterlandske) menigheder kendte af Henok-bogen. Efter at denne er på ny bragt for lyset, viser det sig, at det sidste af fragmenterne ikke står i den genfundne bog; det indeholder dommen over stedet for sammensværgelsen — henokbogens Hermon, hvor Henok får svaret til vægterne i en drøm — og en tilkendegivelse af den også fra skriften kendte termin: 120 år for menneskene, dog ikke som i 1ste moseb.: frist til omvendelse men som den i fremtiden uoverskridelige levealder, der i alt fald ikke er overholdt for patriarkerne. End findes der hos Synkellos to anførsler af Henoks bog af kronografisk d. v. s. tidsmålende interesse; de ere følgelig hentede fra det afsnit, vi kende som «bog om himmellysenes omløb» (Henok k. 72—9).

Men dermed at den efter Henok nævnede literatur kom af hånden (synagogen havde aldrig holdt hånd over den), var ikke hvert spor af samme slettet, bortset fra nævnte brudstykker og fra den aldrig helt opgivne fjerde Esra-bog, som stammer fra flavisk tid. Særlig Henokbogen har havt indflydelse på psevd-epigraferne fra menighedens egen oldtid af efter-apostolsk men ikke hæretisk oprindelse, og måtte det så meget mere som Henok i henhold til Apok. 11 optoges i kredsen af apokalyptiske

skikkelser; det hedder i en kirkelig overlevering, at han skal kæmpe med antikristen (hos Kosmas indiefarer bog 5) eller med Satan (R. Hofmann, Leben Jesu nach den apokryphen, 1851, s. 447; 459—62) stadig fælles med Elias. Indvirkningen på nævnte skrifter er af dobbelt art, dels en sådan som dølger sig og derfor må påvises, dels en der melder sig selv som tilslutning til hin før-kristelige literatur[1]). Til første klasse må «hyrde-bogen» henføres; måske den er ene om at repræsentere samme. Men at Hermas' hyrde har et forhold også til Henok-bogen (foruden det af kirkehistorisk vigtighed til Esra-apokalypsen) tør ikke miskendes, om end her ingen række af overensstemmelser springer af sig selv i øjnene. Hermas og Henok mødes i universalismen, som hos ingen af dem har pavlinsk præg; alligevel er der en udpræget modsætning mellem dem; Hermas er ikke vismanden som Henok, skal ikke heller blive det (også deri er Hermas' præg upavlinsk; jvfr. 2. Pet. 3, 15). I det hele må det fastholdes, at om end den nye pagts skrift mindst fornægter den salomoniske kochma (jvfr. foruden Luk. 11, 49 særlig Jakobs brev 3, 13—17), så fører den på en måde, som den gamle pagt ikke kender (måske med undtagelse af Jes. 29, 14), modsætningen til visdommen frem også i en uforkastelig skikkelse, et forhold, som kun forståes ud af modsætningen, det udtrykker. Ad den vej kommer et ejendommeligt begreb til sin ret: enfoldigheden, i hyrdebogen nævnet simplicitas; det er troskyldigheden, som har fået skikkelse i Hermas. Alligevel kan denne forskel fra den gamle pagts psevd-epigrafer — mindelser om kochmaretningen have disse skrifter så at sige alle — betegne et berøringspunkt med samme foruden det som ligger i fortsat trang til åbenbaring (Hermas kaldes i den retning

---

[1]) Om psevd-epigrafer blant de skrifter, der regnedcs for *ενδιαϑηχοι*, véd oldkirken intet, mäske med undtagelse af antydningen i Muratoris kanon (lin. 67—71 efter Kierkegård) med hensyn til Johannes andet og tredie brev.

importunus, syn 3 k. 3), nemlig i modsætningen til hellenismen, al den stund denne gælder for verdens visdom. Sådan modsætning tilvejebringes ikke gennem potentsering som en gradsforskel, forskel må søges i udspring som i mål. Sidestykke til de himmelske tavler er bogen som foreholdes Hermas (syn 1 og 2); Henok læser tavlerne og gengiver derefter deres indhold; Hermas hører men kan ikke fastholde hvad han har hørt, dog véd han, at det var vidunderligt. Da han for at bøde på tungnemheden skal afskrive, løbe bogstaverne i ét for ham og kun med besvær bringer han en afskrift i stand, hvilken han ikke som Henok skal oplæse for den forsamlede slægt men overgive til menighedens forstandere. Hvor klart dette forhold til Henok har været for hyrdebogens forfatter, røbes ikke; umiskendeligere kommer hensynet, selv om det skal dølges, frem gennem to andre træk: huslivet og tårnbygningen. Vi så hvor vigtig en plads huslivet indtager i Henok-bogen; synet derfor turde betinge forståelsen af det hele. I hyrde-bogen er forholdet til huset ikke fremtrædende på den måde, at bogen kunde planlægges derefter; det har grund i, at huslivet i den svarer mere udpræget til navnet og fremfor at være en bestanddel viser sig som forudsætning. I Henok-synet går det huslige forhold i ét med forholdet til de ufødte slægter, er altså i ligefrem forstand forholdet til slægten (universalismen), det finder udtryk i Henok-bogens anden hoveddel fremfor i første. — Med tårnbygningen er forholdet omvendt som med huslivet; i Henoks anden drøm i farfaderens hus bliver det ved en antydning, og sammes betydning viser sig i at huset ɔ: templet som det i den kommende old gjenrejses bliver u d e n tårn; altså savnes værnet mod de magter der true huset. Dette træk er ikke uden tilsvarende i hyrde-bogens vidt spændende tårnlignelse (som i den kanoniske skrift kun har svag tilknytning: Mt. 22, 33 — jvfr. Jes. 5, 2 — og Lk. 14, 28—30); dog er der intet savn. Porten under (i) tårnet betegner

foruden indgangen klippen, som i forening med porten siges at være Guds søn (lignelse 9, k. 12).

Der er en anden apokryf, som bærer forholdet til Henok-sagn og Henok-bog til skue, ligesom henter bekræftelse derfra; det er «de tolv patriarkers testament». Er også denne bog efter tidsforhold ny-testamentlig? I Nikeforos' stikometri — ligeså i den psevdo-atanasianske synopse (se s. 32) — opføres skriftet som *Πατριαρχαι* jævnsides med Henok vistnok som *αποκρυφος της παλαιας διαθηκης*. Fejltagelsen er forklarlig ved oldkirkelig synsmåde; Tertullian gav anledning til at bemærke, at han og ikke blot han personlig satte realiteten, brugbarhedshensynet, over alt andet. Blant de ny-testamentlige apokryfer, selv om man åbner rækken med Hermas, der har det profetiske præg fælles med den psevd-epigrafe literatur fra dagene forud, er der ikke ét som ligefrem hensætter sig på gl.-tst.'lig jordbund, således som et digterværk kunde gøre. Også den første udgiver[1]), engelskmanden Grabe (1699), har i «patriarkernes testamenter» villet se et skrift med kristelige indskud; men Fabricius, som i sin codex optog Grabes udgave, ansatte skriftet samtidigt med Hermas som jøde-kristeligt værk. Nærmere eftersyn vil godtgøre, at det ikke går an at udskille hvad der måtte røbe kristelig oprindelse fra skriftets helhed; dermed vilde det hele gå i stykker.

Fiktionen er den, at hver af de tolv patriarker (betegnelsen som Ap. G. 7, 9) på dødslejet har henvendt profetisk tale til børnene og efterkommerne alle. Det er først de 6 Levi-sønner som føres frem, dernæst de 4 sønner af medhustruerne, Bilha og Zilpa, tilsidst de to Rahel-sønner. Ordningen er med ringe afvigelser som 1. moseb. 49 (i Mose velsignelse 5. moseb. 33 er forskellen større). Af Levis børn have de to første især synds-

[1]) Dog forsøgte man sig før reformationstiden med udgivelse; Fabricius angiver i codex: 1483 Landskrone ved Molter og Avgustinus; tidligere — 1242 — i England med en oversættelse.

bekendelse at aflægge, de to næste åbenbaringer at meddele, medens de sidste to i begge henseender ere mere ubetydelige. Rubens syndsbekendelse knytter sig til den forseelse, for hvilken også faderen dømte ham på dødslejet, utugten med en af faderens medhustruer. Deraf tages anledning til at fremsætte en dæmonologisk betragtning med hensyn til menneskets synd, vistnok af jødisk oprindelse men dog nærmest mindende om Mt. 12, 45 og om hyrdebogen bud 11 og 12. Der skelnes imellem syv rene ånder, som ere givne mennesket ved skabelsen, sidst af dem nævnes samlejets ånd, og syv urene som angive den vrange skikkelse, hine rene ånder have fået gennem faldet. Ruben er et vidnesbyrd derom fra nærmeste tid, fra dagene før floden lige så vægterne. Samme formaning og henvisning har Simeon at fremføre men han må tillige vedgå forsyndelsen mod Josef særlig som sin. Begge slutte de med at vise børnene til Levi og Juda som dem fra hvem frelsen skal komme; fiktionen fører det med sig, at der tales i fremtid om det, som på forfatterens eget standpunkt var at se som indtrådt. Det kendes tydeligst af Levis og Judas udtalelser som dernæst af de to Rahelsønners; det er disse fire som især fortjene opmærksomhed.

På Levi og Juda er forskellen denne, at Levi dvæler ved en åbenbaring som er bleven ham til del, Juda derimod fremhæver profeternes udsagn om frelsen, en forskel af lignende art som i Henok-bogen på første dels lignelser og på anden dels drømmesyn eller snarere hvad der går forud og følger lige efter drømmene. Levi er nemlig i drøm bleven henrykt i himlen, og som Ruben kunde give lys over de syv ånder, så han over de syv himle, endog over den syvende og allerhelligste, som han vel ikke har betraadt men som er bleven oplukket for ham. På jord bliver der — fremdeles i drømme — overdraget ham en hævnens gerning mod Sichem med påberåbelse af de himmelske tavler (et træk, som spores foruden i Henok-bogen i Origenes' anførsler af et tabt skrift: «Josefs forbøn» og er særdeles fremtrædende i jubilæernes

bog). I Levis påberåbelse af Henoks bog er endnu mærkeligt, at han nævner 70 uger som tiden, i hvilken hans børn ville forsynde sig; det kan være en sammenblanding af Daniel med Henok eller også ere de 70 hyrder og de 7 uger — begge hos Henok — på denne måde blevne ét. Tilsidst kommer frelsen «ved tro og vand». I hentydningen til dåben røber forfatterens standpunkt sig sikrest. — Juda giver også dæmonologisk bidrag; men medens Ruben kender syv ånder mod hinanden, så véd Juda kun om i alt to, nemlig sandhedens ånd og vildfarelsens. Det er klart, at sandhedens ånd er profetiens, vildfarelsens ikke egentlig den falske profeti men vantroen i forhold til profetien. Henvisningen til frelsen begynder med «stjernen fra Jakob» (Bileams spådom) og føres ud til fædrenes opstandelse og Judas herredømme sammen med brødrene; da skal vildfarelsens ånd ikke mere være, kun ét folk, ét sprog. Vildfarelsens ånd bliver bragt i forbindelse med adspredelsen ved Babels-tårnet. Henok går neppe så vidt i universalisme; denne forfatter taler med pintseunderet i tanke.

De to sidste Lea-sønner og ligeså medhustruernes fire give i udtalelserne ikke noget nyt; der fattes ikke henvisninger på den ene side til «vægterne», på den anden til dåben og i forbindelse dermed — Asers udtalelse, den sidste af disse seks — til «Gud der fremtræder som mand» (*θεος εἰς ἀνδρα ὑποκρινομενος*). Langt mere karakteristiske ere de to sidste testamenter, Rahel-sønnernes. Det stemmer med skriftets eminent universalistiske tendens, at Rahels børn træde side om side med Leas, og at den forskel, som slettes, tjener til at forherlige universalismens a p o s t e l.

Josef beretter om sine lidelser, fristelser (ved ægypterinden) og drømme. På sidste punkt kommer han i højde med Levi. Han har sét tolv hjorte græsse, de ni spredte sig over jorden, som sigter til de t i stammer (Efraim og Manasse tør nu kun regnes for én); de tre blive tilbage, foruden Juda og Levi endda Benjamin. Fremdeles har

Josef sét en Jomfru født af Juda, moder til et lydeløst barn, ved hvis højre side en løve kendes; dyrene storme løs på dem (som i Henoks drøm), men lammet spreder alle fjender. I slutningsformaningen om at ære Juda og Levi hedder det: af dem vil lammet komme; heri tør man se en hentydning til Messias' levitiske byrd, lignende som i Klemens' brev 1, k. 32. Det er kronen på eningen af de to fremragende stammer. Alligevel kommer tendensen klarest frem, hvor det på før-kristeligt stade mindst skulde ventes, i det sidste testament, Benjamins. Navnet forklares frit som «dagenes ɔ: alderdoms søn». Som i Rubens udtalelse fattes her ikke særlig forsyndelse, dog er det børnenes fremfor faderens, der altså kun forudser den eller kender den «af Henoks taler», hvorom vor Henok-bog intet véd. Alligevel skal Guds tempel stå på Benjamins lod (jvfr. 5. moseb. 33, 12); dertil knyttes frelsens d. e. lidelsens beskrivelse, idet lidelsen knyttes til templet som sammes (ofringens) rette sted. Den enbårne vil gå ind i «det første tempel» men blive ophøjet på træet (i alterets sted); derover brister forhænget, og ånden vil komme over folkefærdene «som en ild». Han (Messias) vil komme igen «fra dødsriget» og opfare fra jorden til himlen. Men Benjamins syn nåer ud over de andres, idet slutnings-ordene sigte til «apostlen»: «Ikke skal jeg hedde en rovgerrig ulv (1. moseb. 49, 27) på grund af eders (d. e. børnenes) røveri men en Herrens arbejder uddelende føde til dem som gøre det gode. Og af min sæd skal i de sidste dage den Herrens elskelige opstå (jvfr. Fil. 3, 6), som hører hans røst og oplyser alle folkefærd med ny erkendelse; til Israels frelse vil han tænde et nyt lys (jvfr. Rom. 16, 25; Efes. 3, 9). Som en ulv vil han røve og give til hedningernes forsamling, og han vil indtil dagenes ende være i hedningernes forsamling og hos deres forstandere. I deres mund vil han være en liflig musik. I deres h. bøger ville hans gerninger og taler findes optegnede. Og han skal i evighed være Her-

rens elskede. Om ham har min fader jo skænket mig kundskab: han skal bøde sin stammes brøst.»

Denne udtalelse kræver kirkehistorisk forklaring[1]); dog vil man ikke kunne skille samme fra som ikke oprindelig her i skriftet. End et spor af efter-apostolsk affattelse er i Naftalis testament: skibslignelsen; dette senere så yndede billede findes først i de apostolske konstitutioner (bog 2: stykket om gudstjenesten) og hos Hippolyt[2]). Men heller ikke tør «patriarkernes testamenter» sættes længere frem i tiden end til nærmeste efter-apostolske tid, som vil sige: inden udløb af det tidsrum, hvilket Hegesip begrænser med Simon Klopas' søns død (omtrent samtidig med Ignats'). Senere vilde en kristelig frihånds-spådom neppe være præget med sådanne mærker af den gamle pagt. Skriftet må tilhøre tiden forud for Bar Kokbas kamp, hvormed der kom et omsving i menighedens livsgang: hellenismens enerådighed; dog nævnes det først af Origenes (homili over Josua). Det har i anseelse aldrig kunnet kappes med «hyrden», dertil var den gl. t.'lige form for udpræget; på længden heller ikke med Esra 4, vistnok fordi det var knyttet til Henok; og dog har det ikke delt skæbne med forgængeren — lige så lidt med største delen af samme literatur fra flavisk tidsalder — i at blive trængt til side og komme græker og latiner af sigte. Bogen, som denne forf'r særlig havde brug for, har han kendt i anden redaktion end som den er nået til os; dog vilde det være ubeføjet at antage, at hans brug af Henok-bogen skulde være foregiven, kun for at afhjemle sit eget. Det tør siges med Dillmann (s. LV): «den stiltiende benyttelse af Henok-bogen i «patriarkerne» er nok så stærkt et bevis for forholdet imellem de to skrifter som den idelige påberåbelse». Altså er, fremfor nogen af de efterfølgende apokalyptiske psevd-epigrafer, Henok-bogen bleven udnyttet, inden den trængtes til side;

---

[1]) Jvfr. «frimenighed og apostelskole», 2, s. 97—104. [2]) Jvfr. samme skr., 1, s. 245, n. 3.

men de som gjorde sådan brug af den tvivlsomme arv, fik selv del i de dalende kår.

---

Hvad synagogen aldrig vedkendte sig men kirken kun modstræbende gav afkald på, det er i vore dage ikke blot kommet atter for lyset men på en måde bragt til fornyet hæder; dog er med udgangspunktet værdsættelsen bleven uensartet mod den tidligere. Forskellen må gøres klar på bedømmelsen fra vor tidsregnings to første hundredår og på nutidens syn på samme sag; den kan angives således: tidligere lød spørgsmålet med hensyn til værdsættelsen af et skrift: guddommeligt eller ikke; faldt svaret ikke bekræftende og skriftet heller ikke støttedes ved anset lærernavn som anbefalede det for menigheden til privat brug, så var dommen: omittamus, alt som Avgustin udtalte. Nu er krav og interesse en anden: historisk videnskabelig; hvorhos må anerkendes, at tros-interessen ikke bliver uberørt heller i denne skrift-sag. Den kritiske teologi som i vor kirkeafdeling snart kan have en alder af to hundrede år — tidligst dateres den fra dem der i Kaliksts fodspor granskede det oldkirkelige, senest fra Semlers undersøgelse om kanon, ti år forud for Corrodis oftere påberåbte værk (1781) — har stillet sig til opgave at fremlægge i vederheftig stand, hvad der tjener til kristendommens forklaring rent historisk sét. Det har dog først efterhånden klaret sig at være problemet, som fremdeles er på videnskabelig dagsorden. Medens man forinden helst eller udelukkende så kristendommen som over naturens d. e. historiens orden, altså udenfor kavsalsammenhæng med tiden, vil den kritiske bevidsthed så vidt muligt kende alt at være i fornøden sammenhæng. I og for sig kan troen ikke rejse indsigelse[1]); grænsen

[1]) Eben das ist Wissenschaft die natürlichen Mittelglieder des grossen Geheimnisses alles Lebens nachzuweisen. Hausrath N. t.'liche Zeitgesch., 2, s. 445.

overskrides ved at nægte anerkendelse som historisk for hvad som helst der ligger udenfor den orden, som fastsættes i henhold til analogi, altså ved den ikke længer kritiske påstand, at kristendom er lige med alt historisk, frugt af en udvikling og derfor fremdeles undergivet det historiske kår: fortsat udvikling eller afløsning.

Hvad have psevd-epigraferne med det store problem at gjøre?

For at oprede sammenhængen i tiden, kristendommens ligefremme forudsætninger, pegedes især på Aleksandrien og de jødiske religionsfilosofer sammesteds, i første række Filo. Til den kant henførtes også apokryferne, alt som sporet antoges for víst ved den tilgift, som havde fundet plads i den genfremstillede græske bibeloversættelse; da begrebet: apokryfer udvidedes, opgav man ikke hin anskuelse. Teologerne nærmest i Semlers fodspor tale om samtlige apokryfer, dem man fra gammel tid kendte og dem man kendte kun af navn, som om værk af aleksandrinske jøder, således Corrodi (Gesch. des chil. 1, s. 239): «vi indrømme Henoks bog så høj en alder som sandsynlighed tilsteder, at den tillige med øvrige apokryfe produkter efter oversættelsen af pentatevk og andre bøger på græsk er blevet smedet (sic) af græske jøder, måske med det formål at give de græske (hellenistiske) synagoger større glans»[1]. Man måtte gennemføre anskuelsen for at kende, hvor vidt den er glipsti; det blev udført ved Gfrörer («kritische Geschichte des Urchristenthums, 1, XXVI—XXVII), som søgte kilden til al Palæstinas visdom i hjemfærdstiden ved Nilen. Selv om man indskrænkede målet til det rimelige at erkende betingelserne for kristen-

---

[1]) Ligefremt literært falskneri på «bibelhistorisk» område turde indskrænkes til omdannelse og udsmykning af Mose historie og i det hele forholdet til Ægypten, som skyldes en vis Artapan (persisk navn, Herod. 7, 46, hvilket Freudenthal i «hellenistische studien» 1—2, påviser som psevdonym, af samme oprindelse som den falske Aristeas). Også dette fabelværk har den palæstinensiske Josef stiltiende benyttet, dog ikke uden at bortskære de yppigste udskejelser.

dommens fremkomst, så havde kristendommen i første fremtræden lidet, rettere intet med Aleksandrien at skifte; Aleksandrinerne ap. g. 6, 9 pege kun på modstand; første Aleksandriner, der kendes blant de kristne, Apollo, viser sig på et helt begrænset tidspunkt i Pavlus' liv (affattelse af br. til Titus er antydet ved omtalen af Apollo 3, 13 som hørende til tiden mellem første og andet korintiske ophold). Et fremskridt i ransagelsen, som noget nær pånøder sig, blev derfor, da en del af den apokryfe literatur, den der betegnede jødedommens udvikling, hvis sidste udslag formentlig forelå i kristendommen, henførtes til dennes historiske hjemstavn. Den semler-corrodiske gisning kan anses for afvist, uden at dermed det aleksandrinske spor er aflyst. Ewald (Gesch. d. volk. Isr. 7, s. 441—42) holder for, at de palæstinensiske skrifter af her omhandlede art først i Aleksandrien og oversatte ere komne for lyset; det vilde være en strømgang, modsat den endda af Gfrörer forfægtede.

Der må gøres en deling, og spørgsmål er da, hvilke af skrifterne der blive at henvise til Palæstina som hjemstavn. Sproget gør ikke tingen klar; skrifterne foreligge for det meste paa græsk, og når det ikke er, anses grundteksten for tabt. Det afgørende med hensyn til palæstinensisk oprindelse bliver den profetisk-apokalyptiske karakter med tilslutning til kanonisk profeti. Alt eftersom tallet af sådanne skrifter ved fund øgedes og hvad der hidtil kun forelaa i stumper og stykker udfyldtes til helhed, oplukkedes eller opretholdtes erkendelsen, at denne literatur så lidt kunde kaldes klassisk som den skulde gælde for kanonisk men at den bar uforkastelige mærker af brydning og overgang. Deri mente man at se det nye som vilde frem af tidens moderskød; moderen måtte antages for gerådet i glemsel, da barnet så lyset, nemlig den nye tro, kristendommen. Første anvendelse af materialet var dog den mere mådeholdne; man mente deri at have fundet den længe efterspurgte nøgle til tydning af det beslægtede ny-testamentlige, følgelig kirkelig

fredlyste: apokalypsen. Man kom derved atter i modsætning til Semler; kritikens stamfader havde forsøgt (1769) at fortrænge apokalypsen af kanon; i det efter- og tildels anti-semlerske spor, som kritiken er slået ind på, bliver apokalypsen regnet for den noget nær oprindeligste bog i kanon, følgelig tillægges den overgribende vigtighed. I den mente og mener man at have opdaget knudepunktet i den proses, hvis udslag blev kristendommen i dens embryonske skikkelse (ur-kristendom).

Noget nær første forsøg på at forfølge gangen i denne udvikling er Hilgenfelds: «die jüdische Apokalyptik in ihrem Zusammenhange» (1857). Kæden omspænder fire led: Daniel, Sibyllinerne, Henok, Esra[1]). Her er det sammenstillede uensartet; heller ikke er toheden: aleksandrinsk og palæstinensisk og forholdet derimellem taget til følge. Daniel har i sin eftertrykkelige bevidnelse som «skrift» et ligefrem historisk krav på at stilles anderledes end de øvrige; ligeså sibylliner, om end af helt anden grund, snarere modsat, ti aldrig have disse frembringelser været mærkede som i nogen forstand, endog kun apokryf, hørende til «skriften»; den anseelse, oldkirken indrømmede Sibylle og som ikke var ringe, gjaldt «hellenernes profetinde» (Teophilos til Avtolykus, 2, k. 52); Justin stiller hende sammen med Hystaspis (forsvarskr. 1, k. 20), og Origenes (mod Kelsos bog 5) fralægger kristendommen al lod i profetinden, når han betegner dem der slå lid til hende som «sibyllister», en blant hellener gængs betegnelse for dem der førte spåbøger frem. Og hvad Esra angår, så er Hilgenfelds forklaring af ørne-synet (nævnte skr. s. 218—21) så lidt som Ewalds egnet til at fortrænge den der er godkendt både af forrige hundredår og af den

---

[1]) Anderledes dernæst Hausrath (Zeit Jesu s. 172): Henoch reicht dem psalter Salomonis die hand, dieser dem targumisten (Onkelos), Philo den jubiläen (lille-genesis), diese Josephus». Rækken er sådan dobbeltleddet efter udgangspunkterne: Henok—Filo; fra Hilgenfeld skiller følgerækken sig især ved forbigåelse af sibyllinerne; ti Esra kan være underforstået i Henok-rækken.

seneste tids kritikere, hvorved skriftet henvises[1]) til flavisk periode; altså er det kun højst uegentligt at regne for før-kristeligt. Der bliver af optællingens fire led ét eneste sikkert tilbage, Henok-bogen i en forbindelse med Daniel, som mindst ophæver væsens-forskellen (jvfr. s. 115—16), for hvilken det følgende nærmere skal gøre rede. Og Henok-bogen kan kaldes egnet til at føre spørgsmålet frem om forholdet mellem palæstinensisk og ægyptisk. Sådant forsøgtes ved Karæerne (s. 105), altså en parti-bestræbelse; med eftervisning af det fejlagtige i den jødiske sekts påstand om en overlevering, som kunde opstilles mod den synagogiske, er sagen ikke på det rene. Skulde også her, nemlig på hjemfærdstidens åndelige udvikling, profetordet finde anvendelse om «kaldelse fra Ægypten» (Mt. 2, 15)? For at se klart i sagen og dermed at vinde et noget lysere syn på den psevd-epigrafe profeti end det som hidtil er angivet må vi søge at forstå begyndelsen, der skete med kommet vistnok ikke denne gang fra Ægypten men fra modsat kant; tilmed få rede på et hul, der står som brud på sammenhængen i folket Israels liv[2]).

Med bortførelsen skulde Israel gælde for slettet af folketal; men hvad voldsmanden ikke så eller kunde se, var, at Israel er det eneste folk, hvis tilværelse ikke betinges af landet (Jes. 7, 24). Med de ti stammer syntes slettelsen at være nået, det skulde netop derfor ikke nåes med den mindre part, de tre stammer. Men en folkelig genindsættelse måtte til, sagen var ikke den at vinde

---

[1]) Teol. tidsskr. 1879, s. 395. [2]) Les deux siècles et demi qui s'ecoulent entre le second voyage de Nehemia à Jerusalem et Antiochus Epiphane ne sont chez l'historien Josephe, lui même, qu'une page blanche, que les Thalmuds n'ont guère remplie. — Derenbourg, L'histoire et la geographie de la Palestine d'après les thalmuds. Paris 1867, 1, s. 3. — Medindbefattende en 150 år længer tilbage — fra Juda riges undergang — siger Reuss (Gesch. d. h. schriften A. T.'s s. 395): «auf dieses fast weisse blatt der Geschichte wäre im grunde wohl mehr zu schreiben und wichtigeres als was vorher die annalen der könige zu erzählen wussten».

hjemlandet men at blive folk på ny under de tidligere vilkår, og betingelsen var helligdommens genrejsning; ikke kunde den foregå, uden at der blev en rift imellem Israel, som havde været, og det rige, som end ikke var det forjættede men under de fornyede vilkår fremdeles skulde være forjættelsens bærer. Deraf hint tomme tidsrum fra Nehemias' afgang indtil opkomsten af helteslægten fra Modin, 250 år, hvilket Josef har villet tildække (oldskr. 11, 6—12, 5), først med den vidt udspundne fortælling om Mordekai og Ester, som ligger udenfor de hjemvendtes historie men ganske rigtig i tiden derefter fik en fremspringende betydning, dernæst med fortællingen om Aleksander og forholdet til Samaria, som er kun et brudstykke. Ikke lidet mere vejer fremstillingen af det ægyptiske forhold, nemlig til Ptolemæus Filadelfos (12, 2) samt Evergetes og Filopater indtil den femte Ptolemæers, Epifanes' død (180 f. Kr. Oldskr. 12, 3, 3—4, 9); man må se det i forbindelse med Hesekiels spådomme om den folkelige fornyelse, som rigtignok i hovedudførelsen (fra k. 34 indtil enden) går Ægypten forbi, men forud har profeten dvælet så meget længere ved dette land (k. 29—32) og i lignelser (k. 16 og 20) ført begyndelsen i og fra Ægypten på en enestående måde frem. Deri fåer det forklaring, at i det folkelige levnetsløb forud intet afsnit findes, som egner sig i sin enkelthed til at jævnføres med hjemfærdstiden; det er et nyt som begynder, og dermed indledes en gentagelse som sigter til fortiden i dens helhed, med den profetiske udtalelse til forudsætning (s. 11). Det er ikke slægtskiftet i vandrings-tiden (ørkenen), som dog også var en afløsning af et gammelt Israel, det i trældommen bårne, hvormed tidsrummet fra Nehemias indtil Matatias rettest jævnføres; men nok med opholdet i Ægypten, som den tid, i hvilken familien blev til et folk. Vel vare de hjemkomne ingen enkelt husstand som patriarkens der talte 75 sjæle; tallet blev nok efter tilførslen ved Esra henved 50,000 (Neh. 7, 66—67); men hvad forslog det til et historisk liv, helst under Palæstinas

geografiske vilkår i verdens-rigernes dage, da derhos overdragelsen ved magthaveren ikke som den faraonske gjaldt et landskab (Gosen), kun fornøden plads til en helligdom og sammes undergivne. Kolonien måtte øges til et folk, opvokse dertil. Det er under denne udvikling, et par hundredår efter at den var begyndt, at forholdet til Ægypten, som den noget nær sidste profet så stærkt havde udpeget, medens han selv stod helt udenfor sådan personlig berøring, på ny trådte i kraft. Det blev et faktum af langt dybere og mere blivende virkning end berøringen under udlændigheden med de ariske folk i øst, men nærmeste virkning i Palæstina var som et blodtab. Begyndelsen må ansættes i 320: en voldelig bortførelse af judæer til Ægypten ved den første Ptolemæer, som åtte år efter fandt efterligning, dog med frivillighedens mærke[1]). Derigennem forberedtes ikke des mindre indtrædelsen i folkehistorien, som ej heller denne gang var en egenmægtig gerning; ikke om en erobring gjaldt det, sådan som efter udførelsen af trællehuset, men om at værge sig, som vil sige helligdommen, mod den åndeligste blant verdensmagterne, derfor den egentlige modstander, mod hellenismen. Heri dages modsætningen imellem gammelt og nyt. Set fra vort kultur-stade har det nye ikke svært ved at vinde prisen; hvor højt står i vore øjne ikke makkabæerens kamp over Josuas. Vilkårene vare himmelvidt andre i den kamp, som indledtes med og affødte martyriet mod hvad de kunde og måtte være i bands-krigen; men med forskellen i folkelige kår vare også fristelserne blevne andre, ikke mindre forlokkende. Vistnok var den egentlige fristelse den ene gang som den anden. Israel tog sin kaldelse forfængelig; begge gange viste det sig deri, at folket vilde skylde egen kraft, hvad der var Guds gave og værk. Men under større risiko, alt

---

[1]) Droysen, Gesch. des Hellenismus, udg. 2, 2, 1, s. 167—68; 2, s. 48. Ewald, anf. skr. (udg. 3) 4, s. 290—91; jvfr. oldskr. 12, 1. 1 og «mod Apion» (Haverkamp: 2, s. 455).

som kampen for helligdommen havde havt et åndeligere præg, blev Israel ledt ind på verdsliggørelsens skråplan (det er faldet efter et herligt opsving, hvis grundlinier Kierkegård har draget i skriftet: «det falsk messianske i makkabæer-tiden»). Medens det i dagene fra Josva indtil Salomon (og længere frem) var mytisismen, som havde udøvet tiltrækningskraft og forlokket til at ville have noget eget på folkenes vis, så var bestræbelsen efter «Nikanorsdagen» nok den samme, men stødet kom da ikke udenfra; Israel tog det betroede, sit kald forfængeligt af egen drift, som måtte føre til en forvrængelse i stedet for at de davidsk-salomonske dage havde frembåret et forbillede. På dette punkt træder den literære profeti ind. Ligesom den salomonske herlighed var bleven afløst af en herlighed af anden art, profetrækken, således havde kampen for helligdommen i dens sejrrige udgang skærpet trangen til det profetiske. Også denne gang kunde profetiens sag ikke være at sætte kronen på noget fuldbragt (Sak. 3, 5; 6, 11) men at hjælpe til selvforståelse, som kunde blive selvprøvelse, tilmed beredelse på det kommende. At sådan opgave kan have foresvævet Hyrkan-tidens profeter, tør ikke nægtes; et andet er det, om den udførtes eller fastholdtes, i alt fald var risikoen den at den der skulde afgive lægedom mod at tage kaldet forfængeligt hildedes i det, den skulde modarbejde.

Betegnelsen: literær må ikke opfattes som om den ægte profeti har været fremmed for det literære, men tidligere var det literære højst en tilgift, langt fra væsensbestemmelse. De gamle profeter havde ført Herrens gerning med folket videre gennem ord og personlighed; først efter rigets deling nævnes en profetisk skrivelse (2. krøn. 21, 12), og da Israel blev tvedelt på en ny måde — bortført og tilbageblivende — tog Jeremias som profet skrift til hjælp (k. 29); det var dog ikke ene bortførelsen, som bragte pennen i gang for profeten (Jer. k. 36)[1]). Men

[1]) Om den symbolske brug af skriften (Jes. k. 8; Habakuk k. 2) tales her ikke: jvfr. Job 19, 23—24.

personligheden trådte dermed ikke tilbage. Efter Nehemias var der ikke mere profetiske personligheder; under folkekampen for helligdommen blev profetien et savn; og da man ikke mere vilde nøjes med i restavratorens fodspor at henstille (1. mak. 4, 46; jvfr. Esra 2, 63; Neh. 7, 65), låntes navn hos de gamle. Sådan færd kunde nu fremtræde i skrift. Kender vort n. t'e noget til samme forgængere, afset fra de påviste skriftspor? En antydning kunde findes i betegnelsen: «en af de gamle» (Lk. 9, 8; 19); i alt fald er der ikke spor af grund til at anse Herrens tale om falske profeter for rettet mod dem der fremstod i og med skrift. Noget nær samtidig med disse navnløses første fremkomst tog forholdet til Ægypten, som i sig havde optaget forholdet til hellenismen (Aleksandrien), en ny vending. Sproget var allerede forud værdiget at tages i tjeneste for det hellige, og jødedommen har ved stillingen imellem åndsmagter i Aleksandrien fået et forspring for den hjemlige. En betegnende anerkendelse foreligger i fortalen til «Siraks visdom»; i samme gør forfatterens (eller første forfatters) sønne-søn rede for sin behandling af farfaderens værk, hvilket han oversatte på græsk og hvem vi således må takke for bevarelsen. Efter at emnets storhed — som det har foresvævet forfatteren — er udpeget, vender fortalen sig til læserens velvillige overbærenhed, hvad oversættelse angår, og anfører til støtte for kravet først hensynet til den græsk-aleksandrinske oversættelse af de h. skrifter, idet græsken ikke ganske har været i stand til at gengive hebraiskens fulde mening (*ου γαρ ισοδυναμεῖ*). Dertil kommer et andet, på en måde af modsat art, da fortalens (og oversættelsens) forfatter er kommen til Ægypten i Evergetes' tid (kan kun være den anden med sådant tilnavn, altså Fyskon, Aristobuls lærling; jvfr. s. 56), blev han under et længere ophold opmærksom på en ulighed, som tydede på ikke ringe dannelse (*ου μικρας παιδειας αφομοιον*). Den ene gang sigter fortalen til det sproglige forhold imellem græsk og hebraisk, den anden gang til forholdet imellem jøder

med græsk mål og dem i hjemlandet. Det er dette sidste forhold, som ægger oversætteren til sin gerning, at stille vidnesbyrd om hjemstavns-dannelsen jævnsides den græske, hvilken sidste har fået udtalelse i visdomsbogen under Salomons mærke. Det bliver en kappestrid imellem kochma-retningens to forgreninger. Ikke på den måde stillede den psevd-epigrafe profeti sig til Ægypten eller hellenismen sammesteds, som samtidig dog har begyndt at give sig et tilsvarende udtryk i sibyllinismen; denne kommer ikke i betragtning som sidestykke. Det var et dobbelt forhold, hvori den genoplivede profeti kendte sig stillet: til den ene side profetien med godkendelse i synagogen, hvorved Daniel stod i første række, afgivende for en del forbillede; til den anden side dannelsen, som på hin oversætter havde gjort et vindende indtryk og som selv gennem modstanden, der forsøgtes rejst, fik et uvilligt anerkendende vidnesbyrd. I kochma-retningen frembød der sig overgang fra det fremmede til det hjemlige og lige så omvendt fra hjemligt til det fremmede — begge strømninger har fundet udtryk i to visdoms-bøger —[1]); men profetiens jævnstilling med hellenismen havde et helt andet mål, ikke kappestrid, tværtimod afvisning. Spørgsmålet blev, om en profeti, som søgte sin hjemmel i hvad den egenmægtig tiltog sig, kunde afgive modvægt og værn mod verdsliggørelsen d. e. kaldets mistydning, som helleniseringen måtte medføre.

Et første skridt i retning ad folkelig egenrådighed var taget forud for Hyrkan; det bestod i at bringe ypperstepræstelig værdighed i en forbindelse med hærfører-stillingen, som blev særegenhed for det hasmonæiske herredømme[2]). Hyrkantiden kunde derfor i sit sigte på det

---

[1]) Om en indvirkning allerede fra 3die hundredår f. Kr. af Aleksandriens jødiske hellenisme på hjemlandet se Freudenthal, »hellenistische studien«, 1, s. 67—77. [2]) I et apokryfon fra flavisk periode (assumptio Moyseos k. 5) hedder det: qvidam altarium inqvinabunt — — qvi non sunt sacerdotes (sed) servi de servis nati;

profetiske, hvad enten det var magthaverne eller mere frit stillede, af hvem sigtet toges, gå frem ad betrådte stier. At imidlertid udslaget af denne fremgang, den modne frugt, skulde være at søge i kristendommen, det kan man kun påstå i miskendelse af kristendommens fødselsmærke, som alle dage bliver: at begrænse, ja afværge selvrådighed; det fyldestgørende udtryk for denne bestræbelse er frelserens jordeliv; selvhævdelse i selvhengivelse kan ikke være groet på selvrådigheds grund. Men fordi gisningen om et selvmodsigende faderforhold må frafaldes, kan nok denne profeti på eget ansvar have del i at forberede. Også kan gisningen om sammenhæng imellem Hyrkantidens profeti og kristendommen — skønt sikkert derom intet vides — være af ældgammel datum, hidrøre fra synagogen som en sigtelse, der i menighedens øjne har omsat sig til en anbefaling. Profetisk præg og synagogens ugunst vare mærker, tjenlige til at vække menighedens opmærksomhed fremfor dens uvillie. Modsætningen i synagogens forhold til dette literære — om man ved fuldstændig fortielse kan tale om et forhold — og den ældste menigheds syn i den retning er påvist. I brydningen med det bestående var al profetisk håndsrækning velkommen, man så ikke for nøje til. Først da man skønnede at have vundet et afsluttet fodfæste, hvortil hørte en skrift, som menigheden med fuld fortrøstning kunde kalde sin, først da vragede man helst, hvad der ikke strålede i hellig-skriftens utvivlsomme glans. At man ved at skyde til side hvad man tidligere havde skattet, afskar sig noget vigtigt i forståelse af udgangen på Israels folkelige liv, kunde ikke ænses af en tid, som spurgte om bemyndigelsen herovenfra fremfor om begrundelse ved de i en udvikling givne betingelser, hvilket omvendt i vore dage let bliver det alt beherskende[1]).

---

jvfr. med hensyn til sidste del af ytringen oldskr. 13, 10, 5 (farisæeren contra Johannes Hyrkan). [1]) Som en karakteristisk prøve af den art, hvorved mindst åbenbaringen skal være brøstholden, henvises til Ernst v. Lasaulx' skrifter.

Man lod Henok-bogen gå ud men fastholdt Salomons visdom; man overså betydningen af første forsøg på at sammenføje visdoms-sporet med det profetiske, kokma med n' buah, hvortil Henok-typen måtte agtes egnet fremfor Salomon-typen (jvfr. s. 82). Måske noget lignende glimter igennem jerusalemsk visdomsbog (Sirak); derom senere, her dog så meget, at for sidstnævnte er profetien en fortids-mindelse, kun i ringe grad et fremtids-syn, mindst en nutids-magt; heller ikke har af den følgende tids skikkelser med sagnagtigt præg nogen været holdt i Henok-stilen. Det er fuldkommenheden, at nu, hvad Henok-bogen er kendt at være anlagt på: han som er profetiens endemål (Apok. 19, 10), er den «i hvem alle visdoms og kundskabs skatte ere dulgte» (*αποκρυφοι* — Kol. 2, 3).

# II. Daniel og Sibyllerne.

---

## 1. Profetien ligefrem i forsvarets tjeneste.

Når her Daniel og Sibylle nævnes side om side, skulle navnene ikke mærkes som rettelig sammenhørende; end ikke således som det kan være udtrykt i følgende udtalelse af C. E. Scharling («Sibyllinske bøger» — nyt teol. tidsskr. 1851, s. 48): «at stille sibyllinerne i klasse med det gl. t.'s profeter vilde alene kunne lykkes ved — — en vurdering af sidstnævnte, hvorved de iblant disse, som nu på grund af deres lighed med sibyllinerne nyde en omtvistet tillid, da vilde komme til at indtage den fornemste plads: Daniel vilde da være at sætte over Jesajas». Man ser, at Daniel er udpeget som en anden Jonas egnet til at ofres for det fremfarende kritiske vejr. På værdiforholdet imellem Herrens profeter behøver den troende mindst at indlade sig; stor er den der gør opgaven fyldest (Mt. 3, 15). Men det videnskabelige spørgsmål, som trænger til at bringes på det rene, er dette, hvorvidt en lighed imellem Daniel og sibyllinerne tør tydes som slægtsmærke. Man tør formene at den der sammenholder nævnte skrifter vil — afset fra deres profetiske karakter — få indtryk af afstand pegende i retning ad det kvalitative. I sibyllinerne møde mindelser om Daniel — ganske vist! men hvor langt er ikke skridtet derfra til lighed, en sådan som kunde sætte dem på samme linie; selv om man

lægger mindre vægt på førstnævntes græsk-metriske form, for hvilken Daniel endog fremfor nogen anden Israels profet er fremmed. Hvad grundtone og anlæg angår, da turde sandheden være den, at jo tættere op til sibyllinerne man holder Daniel, jo stærkere skiller denne sig fra; om alligevel et vist fællesskab i formål, rettest i anvendelsen af disse skrifter, som ikke berører skrifternes præg hvert for sig, kunde have sted, det er hvad her under-afdelingens overskrift antyder, og hvad der i det følgende bliver at oprede. Det nye — for hjemfærdstiden egne — er ikke, at det profetiske træder i forsvarets tjeneste, men at det tidligere var profeten personlig (Elisa — Jesaja), som gjorde sådan tjeneste, herefter profetisk efterladenskab, profetien. Forholdet indledes ved Cyrus' anordning om hjemfærd i henhold til Guds befaling (2. krøn. 36, 22—23).

Spørgsmålet, hvorvidt Daniel har slægt — og endda den nærmeste — udenfor samlingen, kan ikke afvises. Det er med den psevd-epigrafe (palæstinensiske) literatur, Daniel er stillet i række siden Semlers dage (ved Corrodi, senere Lücke og mange andre); også opføres da psevd-epigrafer og sibylliner under én rubrik. Derved overser man, at Daniel i forening med den literære profeti i psevd-epigraf skikkelse skiller sig fra sibyllinerne deri, at for hines vedkommende valget er givet imellem: kanonisk — apokryf, medens af begge disse betegnelser ingen med historisk føje kan anvendes på sibyllinerne. At indregistrere dem under «apokryfer» er nyere tiders værk; den forud sluttede undersøgelse viser, at sibyllinerne af oldkirken — om synagogen kan her mindst være tanke — ingen sinde have været regnede til skrifterne «udenfor». Man vil dømme det som undskyldelig mangel på klarsyn hos oldkirken, og ganske vist havde denne — som vi have set og som yderligere skal oplyses — ondt ved at finde sig til rette i den forskelligartede arv, den tiltrådte fra dagene forud. Men derfor må det faktiske udgangspunkt for en på ret værdsættelse beregnet undersøgelse ikke forrykkes, og det bliver tredelingen af hvad kritiken

uden videre har kastet i bunke: det skrift, som har jævngammel fordring på plads i samlingen med talen om en sluttet samling; skrifter som falde ind under oldkirkelig betegnelse: apokryf; og endelig skrifter «udenfor» apokryferne så vel som samlingen men i et uafviseligt forhold til begge hine klasser.

Nærmest gælder det da om grænseskellet imellem første to klasser: Daniels forhold til den psevd-epigrafe literære profeti. Her frembyder sig et forhold af helt anden natur end det berørte imellem Daniel og sibyllinerne; det gælder især om forholdet til Henok-bogen. Det samstemmende falder her ikke på det punkt, hvor det kan søges for sibyllinernes vedkommende, nemlig i opregning af monarkierne; i den henseende har Henok intet at byde. Henvisningerne til Daniel findes i «billedtalerne», især i anden (Henok k. 45—57; jvfr. s. 83—85) og i visse afsnit af tredie (ssteds k. 61—64; jvfr. s. 86—87), endelig i «ugernes apokalypse» (ssteds k. 91—93; jvfr. s. 100—5). Berøringen med Daniel i «billedtalerne» melder sig ikke gennem det på Messias' komme forberedende men i skildringen af dette komme, selv om nævnelsen: «menneske-søn» ikke kommer afgørende i betragtning. I «ugernes apokalypse» er det beregningen, som afgiver lighedspunkt, dog efter form, ikke efter realitet; den ene gang ere ugerne kun tidsmål, den anden gang periodiske forskelle. Hvad monarkierne angår, kan man ad en omvej måske nå til berøring imellem Henok og Daniel; Henok giver følgerækken nok under form af en drøm (jvfr. s. 91—99), men denne har intet fælles med Nebukadnesars. I hin føres 70 hyrder frem, et billede, ikke Daniel kender men nok Sakarias (k. 11); mulig dog sidstnævnte på dette punkt viser hen til Daniel (Hofmann, Schriftbeweis, udg. 1, 2, 2, s. 554 fgg.).

Det egentlig afgørende for et forhold imellem Henok og Daniel som helhed fremgår af Henok-apokalypsens anlæg, sammenholdt med formen for Daniels profetiske virksomhed, ikke blot hvad åbenbaringsmåden angår — «det

apokalyptiske», som er misligt nok at begrænse i forskel fra «det profetiske» — men i henseende til eksistensvilkår før som efter synet.

Det blev godtgjort, at Henok bevæger sig i en dobbelthed: blant engle og i hjemmet, det hele dog ikke i patriarkalsk stil, således at der kun lukkedes op for englebesøg, som ikke førte til noget samliv med engle. Som i Henoks bog er der hos Daniel tvedeling, ikke ganske den samme; delingsgrunden er forholdet imellem syn og synets tydning, i kongsgården og under hjemlige omgivelser, det sidste som grænsende nær op til engleliv. Danielbogen falder derefter i to omtrent lige store dele, hver på 6 kapp. Man har med anerkendelse af tvedelingen søgt delingsgrund i sproget: k. 1—2, 3 gammel-hebraisk; k. 2, 4 overgang til aramit (*Συριστί*), hvori der fortsættes indtil udgang af k. 7; sidste fem kapp. ere i indgangens mål. I k. 1 med første tre vers af k. 2 ser man da indledning; de to hovedafsnit: 2, 4—7, 28 og k. 8—12 skelnes (af Auberlen og Keil) som «udvikling af verdensmagten» og: «udvikling af Gudsriget». I og med den sproglige gøres således en saglig delingsgrund gældende; den ene gang: verdens magt, anden gang: Guds rige. Udvikling kan neppe derved betones; for verdensmagtens vedkommende bliver det ved afløsning; i Nebukadnesars første syn med trinfølge ned efter, dog uden udvikling. Heller ikke er det saglige gensidig udelukkende; i del 1 er Guds rige ikke forbigået med tavshed, det er jo sigte for det hele, uden hvilket verdensmagten slet ikke vilde komme frem; sammes karakteristik falder nok så udførlig som selv det sidste verdensriges. Og i del 2 fattes mindst verdensmagterne, ja det første syn i denne række kan kaldes indskrænket dertil (k. 8; særlig se v. 14). Vistnok have synerne i denne række noget fælles, det er betegnelsen af den forsyndelse, som gennemgående hedder — med ringe ændring i udtryk — «den forødende» (sjomem) eller «vederstyggeligheden» (sjikkuz); det således betegnede er verdensmagtens forgribelse på Guds rige, hvilket bliver

en afsløring af verdensmagten, og med antydning af forholdet imellem typus og anti-typus (k. 8 og 11) er i den retning en udvikling gennemskinnende. Vil man derfor med ovennævnte fortolkere fastholde den saglige delingsgrund, kunde man sige, at aramaisk del viser Guds rige og verdens riger side om side, nok med en berøring men af udvortes natur (krig med de hellige), den hebraiske nærmere verdensmagten efter dens indre modsætning til Guds rige, udviklet til vitterlig modstandsmagt (indgreb i offertjenesten) og Guds rige gående derigennem fuldendelsen i møde.

Det er alligevel ikke let at opretholde skellet mellem k. 7 og de fem sidste kapp.; rettest bliver det derfor at søge delingsgrænsen ikke i det sproglige men i profetens forhold til synet, altså i den måde, hvorpå synet får tydning; atter en formel delingsgrund, men ikke uden reel betydning. Begyndelse gør et syn, som ikke er Daniels eget; et syn må nævnes efter den, hvem det bliver til del, som her er Babels konge; medens profeten tyder synet. Samme forhold vender tilbage — efter afbrydelsen i k. 3, som forbigår Daniel personlig men heller intet syn bringer, der trænger til tydning (Dan. 3, 25) — i de to næste syner: i det ene fortæller kongen selv synet, som ene Daniel kan eller tør tyde (fra 4, 5 eller 8); i k. 5 bliver synet øjensynligt for alle, den skrivende hånd, men tydningen giver Daniel, tilkaldt ved dronningens mellemkomst (5, 10—13; Babels indtagelse samme nat er et fortolknings-indlæg i fortællingen; se derimod Berosos hos Josef «mod Apion» 1, 20). I k. 6 er der intet syn; dog slutter det sig til det forudgående deri, at omskiftelse i verdensmagt ikke indvirker på stillingen, som den blev Daniels del i og med tydningen af drømmen (kongens). — Et umiskendeligt tegn, at noget nyt begynder med k. 7 trods énhed i mål med de fem kapp. forud, er tidsangivelsen. Indtil k. 6 er tiden anmærket i uafbrudt fremgang; med k. 7 sker der en tilbagegang til kaldæisk kongedømmes dage. Fastholder man den sproglige delingsgrund (i for-

bindelse med det saglige, således Auberlen), da må dette kapitel som stående udenfor tidsfølge have forskudt sig, hvortil grund ikke kan påvises. Et andet er det, når k. 7 åbner en række; påfaldende kan nok sprogskiftet i løbet af samme blive, men selv om nogen grund dertil ikke udfindes, så vejer denne omstændighed mindre, da lignende forekommer mindst lige så brat hos Jeremias (10, 11), ikke at tale om de historiske skrifter fra tidligste hjemfærdstid. Tidshensynet fremstiller en dobbelthed af rækker som uafviselig.

Dette hensyn er ikke det ypperste; realitets-forskellen, som kan stå i forbindelse med tidshensyn, underordner sig forskellen i form; denne angives ved Daniels forhold til synet. I række 2 afgive kongerne tidsbestemmelse uden personlig deltagelse fra deres side i fortællingen — et andet er det med det visionære eller de tilkommende konger —; hvorimod i række 1 synerne overvejende sigte til den samtidige i herskersædet. I række 2 indtager Daniel den plads, som i række 1 tilfaldt kongen; ham bliver synet til del men ligesom kongen tidligere har nu han tydning behov. Hvorfra få den? Ingen er der at tilkalde som han selv blev det ved kongen; her melder den tydende sig, som er en engel (i k. 7 er han i alt fald nær ved hånden). I k. 8 og 9 nævnes den tydende Gabriel d. e. Guds mand, ikke så i det første eller sidste af rækkens syner (7, 16 og 10, 5). I første og tredie syn får den tydende ikke den gerning at sætte Daniel i stand til at modtage tydningen i ét med synet men nok sker det i andet og fjerde syn. Lignende gjaldt ikke i række 1 om kongen. En noget særlig stilling har k. 9, som ikke kan kaldes syn i anden forstand end som der i k. 3 skildres et syn for Nebukadnesar. Dog er forholdet som ved synerne, kun med stærkere betoning af at Daniel er søgende med profetien som udgangspunkt (Jeremias)[1]); det attråede, nemlig oplysning, får han ved engle-tjeneste. Det er hvad der skiller Daniel fra profeterne i rækken:

---

[1]) I rabbinskolen hedder denne profeti «Jeremias' midrasj».

det modtagende i stillingen u d e n efterfølgende eller tilsvarende virksomhed udadtil; han skal optegne, ja forsegle det optegnede men ikke skal han kundgøre. Deri ligger, at Daniel er stillet blant engle. Række 1 viser Daniel i en tjeneste, dog tjenesten er kongens; række 2 modsiger ikke dette, som er og bliver forudsætning (8, 27; 10, 3), men således at det får forsvindende betydning; vægten ligger på engle-tjenesten som kommer Daniel til gode og hvoraf der udspringer et bestandig nærmere forhold til engle; dette føres ud ikke blot til oplysning om dagenes ende men om hans eget livs udgang. — En forskel bliver på Daniel og Henok (jvfr. s. 135). Dobbeltheden: den der selv søger og den hos hvem der søges, bliver for Henok ikke fuldt udtrykt i tvedelingen: engleliv — husliv; som den hos hvem der søges (Henok k. 60) er Henok unddragen, røsten høres uden nogen synlighed. Sådant er ikke med Daniel; det hele bliver nærmere sammen end i Henok-apokalypsen. Daniel findes i kongens gård under forhold tilhørende jordelivet; når han modtager, er stillingen i alle måder den samme; det er forholdene, som drage en anden side frem. I række 1 er alt mere udad vendt; række 2 er i stigende mon indad vendt. Profetens tjeneste er til ende, men profetien, den forseglede, skal være rede til tjeneste.

Forholdet imellem de to apokalypser, Daniels og Henoks, har vist sig så gennemgribende, at ikke spørgsmålet tør forbigåes om s k e l l e t imellem dem. Hvilken den oprindeligere af de to er, kan aldrig gøres tvivlsomt; spørgsmålet bliver altså nærmere om udstrækning af tidsafstanden. Med hensyn til Henok-apokalypsen kan det på det nærmeste kaldes uomtvistet, at den hører til indenfor makkabæisk periode, som omslutter 130 år fra 167—37 f. Kr.; omtrent lige så vist er det, at den må ansættes i periodens mellemste afsnit: Hyrkantiden (135—106). Striden i så henseende ståer (s. 94—95) om det store horn i drømmen, alt eftersom dette tydes om Makkabæeren (Judas) eller om Hyrkan. Kampens tid kan ikke have været belejlig for literær virksomhed; i alt fald måtte en sådan

have givet langt stærkere genskin af folkekampen end spores kan hos Henok; derimod egner sådan virksomhed sig ganske for magtudfoldelsens dage, ja som vi så kan Henok-bogen antages at have anbragt et korrektiv ved denne magtudfoldelse. Simon-sønnen har «som en anden David ved betydelige erobringer på [den fra Ægypten fremsendte syriske partigængers] Aleksander Zebinas tid og dernæst under tronstridighederne imellem brødrene Antiokos Grypos og Kysikenos [hin Zebinas overvinder; for resten kun brødre gennem moderen Kleopatra, på faders side syskendebørn, førstnævnte Demetrius Nikators søn, sidstnævnte Antiokos Sidetes', 125—96 f. Kr.; jvfr. s. 84] hævet den jødiske stat til højeste flor» (tidsskr. for udenl. teol. 1839, s. 73; Oldskr. 13, 9, 3; 10, 1). Altså som dådstiden fik en slags afslutning ved Hyrkans fred med Sidetes 133, kunde derefter en forklarende literær periode finde sin naturlige plads. Et vidnesbyrd i så henseende er makkabæer-bogen (første); den mærkes i udgangsstikerne (16, 23—4) som sluttet i Johannes Hyrkans dage. Med Henok-bogen mødes den i det bestemte hensyn til Daniel, uagtet han ingen af stederne nævnes; afgørende for hensynet er i makkabæer-bogen udtryket: «forødelsens vederstyggelighed» (1. mak. 1, 39; 54; 6, 7). Men med det samme sættes ikke mindre et skel indbyrdes imellem de to apokalypser, idet for makkabæer-bogen kun en af dem kommer i betragtning, den anden ikke antydes på fjerneste måde. En sådan adskillelse tyder på en tilsvarende tidsafstand imellem de to; var Daniel ikke en røst fra en fjernere fortid, så ser man ikke, hvorfor jævnsides ham en anden, om end yngre samtidig, er holdt fuldstændig udenfor. Dertil kommer, at det profetiske i den tidligste makkabæertid udpeges som savnet (1. mak. 4, 46; 14, 41), lignende som i restavrationens dage (Esra 2, 63; Nehem 7, 65), hvilket Hyrkantiden vilde udfylde på sin måde; deri fandt vi stød til Henok-bogens fremkomst. Men sikkert vilde benyttelse af samtidig psevdepigraf som illustration af den historiske fremstilling,

endda med fortielse af navnet, have ført til at frakende makkabæerbogen historisk vederheftighed, som blev hævdet sejrrig gennem striden i forrige hundredår[1]. Det er altså på dobbelt måde, at makkabæerbogen giver et indirekte og dog utvetydigt vidnesbyrd om, at Danielbogen ligger forud for den tid, hvis skildring er hin historiske bogs opgave. Fremdeles kan man spørge: hvor langt forud? men svar lader ikke vente på sig: i alt fald så langt tilbage som fra det syriske overgrebs og overherredømmes dage indtil Nehemias'; i hele dette tidsrum, ovenfor (s. 135) udpegede tomme, vilde en profetisk frembringelse som Daniel-bogen være ufattelig. Uden Hyrkantiden var Henok-bogen neppe heller bleven til.

Og dog er det blevet kritikens stadige tanke: en literær frodighed i før-hasmonæisk tid (s. 55—6 n.)[2], mest eller måske udelukkende i henhold til kohelet 12, 12, som end ikke her nærmere skal belyses. Selv om tanken savner holdbar støtte, behøver tidsrummet ikke at være alt literært vidnesbyrd foruden; hvad der kan regnes til sådanne frembringelser, vil vise os tiden som indvarslende helleniseringen, men derigennem vil godtgøres, at når ved skrifterne i samlingen fra dagene efter hjemkomsten der ikke blev fornyet en literaturens guld- eller sølvalder, røbe skrifterne udenfor samlingen men næst efter — lige indtil helleniseringens eftersommer — anstrængelse i højere grad end evne. Manglen på oprindelighed skønnes bedst, når disse tilløb til medbejlerskab med det indsamlede belyses lidt nærmere. — Som ældst og på en måde ypperst blant dem ståer græsk Esra (mærket skifter imellem: tredie og første) og Baruk, hvilken sidste her ikke har hævet sig til senere selvstændighed men frem-

---

[1] Om denne literatur se Keil, Comment. üb. d. bücher der Makkabäer s. 17—18 n. [2] Stik modsat har en svensk lærd (Agardh, «Om Propheterne og Essæerne», dansk overs., 1866) villet hævde, at det i tiden fra Malakias indtil Talmud var jøderne forment at forfatte skrifter.

deles ståer under Jeremias' værgemål. De to navne toges fremdeles i brug af psevd-epigrafien, på en måde som medførte ingen ringe omskiftelse. Til dem slutte sig Daniel-brudstykkerne, fire i tallet, af hvilke især det største (Sosanna) gør krav på selvstændighed; alle røbe de sig som efterklang. Endda er her at nævne: Ester og Judit; Ester i så nøje et forhold til skriftet i samlingen, at spørgsmål har været: hvor vidt tiløgning til samme eller omdannelse. Hvad Judit angåer, hvormed tilslutningen til dem i samlingen slipper, så er der af de skrifter, som skønt udenfor samlingen dog hævde et forhold til denne, neppe ét, der ståer så blottet for tidsmærker; der er dog kendelig forhold imellem Judit og Tobit: hin viser Medien ydmyget ved Assyrien, denne omvendt: Medien ophøjet gennem Assyriens fald; deraf kan skønnes, hvilken af bøgerne der gør krav på aldersfortrin, idet de begge dele opfattelsen af Assyrien som repræsentant for verdens magt. Ved græsk Ester er Assyrien ikke mere i sigte — således som endda Esra 6, 22 — og tillige gives (11, 1) første antydning af det for mellemste hjemfærds-tidsrum så vigtige ægyptiske forhold, som siden bliver nærmere at belyse (jvfr. dog s. 137). Nok må disse skrifter — eller skriftstumper — alle, hvis sammenhørighed ikke kan miskendes, gælde for vidnesbyrd om, at samlingens række 3 («skrifterne»; hellenistisk: hagiografer) har været anlagt; hvor vidt sluttet, er en anden sag. Tidligste vidnesbyrd om slutningen kan søges i Sirak-bogens fortale (opbevaret i synopsen under Atanasios' navn), når det hedder: Sirak levede *μετα τους προφητας σχεδον ἁπαντας*, hvilken angivelse bestemtere end den i alt anførte fortale peger på noget sluttet[1]). Antagelsen svækkes neppe ved det tilføjede: *σχεδον*, som for resten ikke er sikker læsemåde; er det

[1]) Kritiken lader afslutningen bringes i stand ved synagogale kendelser i Jerusalem og i Jamnia (s. 114—15); jvfr. Hausrath, N. t.'liche Zeitgesch. 3, s. 251.

holdbart, så antyder det en skriftrække af tvivlsom («noget nær») profetisk præg, og for pågældende skrifts vedkommende: ikke helt fraskilt, hvilket skal vise sig at svare til den særegne stilling, Siraks-bogen fik i synagogens omdømme. Med hensyn til række 3 har man i frembrydende hellenistisk tid tiltaget sig dels en udfyldende, dels en omskrivende behandling; med hvilket udslag, skulle vi nu se.

Ene således forklares Esra-bogens forhold til hebraisk forgænger. Betegnelsen: «første» har grund i udgangspunktet, der søges i Josias' dage (den uforlignelige påske) — k. 1—2, 5 svarer til 2. kron. 35, 6 —; afbrydelsen falder på det nærmeste som i hebraisk Esra; det er for at fastholde dem begge denne 1ste måtte blive til 3die (Nehemias var nemlig 2den). Formålet kunde ikke blive Esras forherligelse, snarere tilsigtes sådant med hensyn til Serubabel (3. Esra 4, 13) eller som det dernæst siges (5, 5—6): sønnen Jojakim, der stilles side om side med Aronsønnen Josua, i virkelighed førstnævntes fader (Nehem. 12, 10; 12; 26). Den omflyttede Serubabel er helten i bogens eneste originale parti: 3, 1—5, 6, hvori man har formodet et indskud; hvis så var, kunde der neppe blive tale om græsk Esra som eget skrift. — Emnet i det udpegede afsnit er en gåde-gætning i eventyr-stil (Klemens «tæpperne» 1, 21 (§ 124) hentyder til denne fortælling). I kong Darios' (Hystaspis') dage er tempelbygningen i Jerusalem bleven stanset (græsk Esra 2, 30 svarer til hebraisk — aramæisk — 4, 23—24); tre ungersvende af livvagten få det indfald hver på en seddel at angive hvad de holde for at være stærkest; sedlerne lægge de under det kongelige hovedgærde for at kongen skal tage dem frem og afgøre, hvem der har talt rettest; hvorefter den sejrende part skal lønnes fyrstelig; kongens samtykke forudsættes. På første seddel læser Darius: vinen har overmagt, på anden: kongen, på tredie: kvinden, dog allermest sandheden. For det forsamlede hof må de tre forsvare hver sin sætning; tredie og sidste,

Serubabel, giver forsvaret på dobbelt måde: først i en skemtetale, som slutter med en fortælling om hvad han har set kongens yndlingshustru tillade sig ligeoverfor sin husbond; dernæst ved en alvorstale, som stiller sandheds magt i et strålende lys (jvfr. Herod. 1, k. 136: de tre ting, persisk opdragelse gik ud på). Forsamlingen istemmer henreven råbet: sandheden har overmagten. Dens talsmand skal nyde sin løn, og begæringen falder ud til at kongen vil indfri løftet fra tronbestigelsens dag med hensyn til Jerusalems tempel. Det sker i rigeligt mål; en skare af de ypperste udvælges til at føre gaver til Jerusalem; som formænd i toget nævnes: Josua og Jojakim, «Serubabels søn»; hvor vidt tilsætningen i 5, 6: «han som talte visdommen til Darius» gælder faderen eller den formentlige søn, bliver uvist. Tydeligt er det, at hjemførelsen i Kyros' dage og overbringelsen af gaverne fra Darius, som kan være de Sak. 6, 9—15 omtalte, ere sammenblandede i den hensigt at tilvende Serubabel æren for begge dele. Hvad der kunde tyde på fortællingen som indskud, er at dernæst — 3. Esra 6, 7—7, 5 — berettes der som Esra 5, 6—6, 15 om brevsendelse imellem de persiske embedsmænd hinsides (ɔ: vest for) floden og kongen (Darius) angående templets opførelse, hvorved spørgsmålet fåer den løsning, at Kyros' egenhændige skrivelse fremdrages og bygningen i henhold til den fuldføres. Om Esra véd græsk skrift intet andet (8, 1—9, 36) end hvad indeholdt er i hebraisk Esra: 7, 1—10, 44 og i Nehem. 8, 1—13, hvilket afsnit i græsk Esra danner slutningsparti: 9, 37—55[1]). Derimod holdes i denne alt Nehemias vedrørende udenfor; kun nævnes han helt vilkårlig selv anden 5, 40, hvor hebraisk Esra (2, 63), tilsvarende har «statholderen», selvfølgelig *ikke* Nehemias. Lignende kalder græsk Esra 6, 18 Serubabel: epark, hvor LXX i

---

[1]) LXX fører endnu Nehem. 9, 6 Esra ind, ikke så hebraisk tekst; skønt han godt kan være ment (Neh, 12, 26 nævne begge tekster Esra); dog er Nehemias' gerning sagen i afsnittet Neh. 8—10.

gengivelse af hebraisk Esra 5, 14 har: «skatmester» endda i dobbelt nævnelse. De to ord af Neh. 8, 13, hvormed græsk Esra slutter (*και επισυναχθησαν*), har ydet den gisning medhold, at slutningen fattes; det følgende vil give anledning til at komme tilbage derpå. Den som græsk Esra vil have frem er ingen af de to, Esra så lidt som Nehemias, derimod David-sønnen; det tyder på at dette værk ligger forud for de andre hellenistiske i omdannende retning, ti af disse forherliger intet Davids æt. Derimod kommer denne på ny frem i «Salomons salmer» (salm. 17), men dette skrift markerer stik modsat: udgangen af den egentlig hellenistiske tid.

Med hensyn til Esters bog er striden gammel, om denne i gryende hellenistisk periode har fået tiløgninger eller om tiløgningerne rettest ere at se som omarbejdelse. I vesterledens menigheder gjorde hin anskuelse sig gældende, måske ved Hieronymus, som gav tiløgningerne en plads for sig; Luther indordnede dem blant apokryferne. I nyere tid har den erkendelse brudt sig vej, at det der var tilsigtet er en omredaktion af det hele; den dobbelte tekst er forsøgt fremstillet af Fritzsche (libri apocryphi v. t'i græce). Det afgørende er ikke her afvigelsernes omfang i det enkelte; det er en anden ånd der spores i den omredigerede tekst, den som slåer os i møde fra hellenistisk periode i det hele. Dog må omredaktionen sættes forud for makkabæer-tiden, som dristede sig til at stille festlige dage jævnsides «den mordekaiske» (2. mak. 15, 36), neppe dog længe forud. Alt ved Esra og Nehemias' virksomhed er der faldet et andet skær over den religiøse bevidsthed, et omslag, som kan jævnføres med hvad man indenfor kristenheden (den protestantiske) har kaldt pietisme. Den nye ånd har fundet Ester, som efter indhold maa ansættes før de to restavratorer, i Kkerkses' dage, for lidet gudelig (Guds navn forekommer ikke deri en mangel, den anti-hellenistiske retning vilde afhjælpe på sin måde: ved sin bogstav-methode; se Molitor Phil. der gesch. 1, s. 441); netop dette skrift vilde man i alt fald

senere på en fremtrædende måde stille lige med tora'en. Til omdannelsen sigter ikke blot hvad der ligefrem giver sig som saadant: bønnen forud for Esters gang til kongen og beretningen om hendes fremtræden for samme, hvorved en guddommelig indvirkning på kongens sind opvejer indtrykket af hendes skønhed; men i samme retning går fortællingen om Mordekais drøm, hvormed det hele indledes og lige så sluttes. Israel færdes på denne tid fremdeles (Josef, Daniel) blandt hedenske magter, ikke uden at den beskærmende hånd bliver vitterlig gennem drømme. Sidestykke er måske i den palastinensiske formation af overleveringen om Jesu livs-udgang Pilatus hustrus drøm.

Med Judit betegnes ydermere et fremskridt i den retning, som til sidst uddyber en kløft imellem gammelt og nyt. Her foreligger ingen omarbejdning men i flere punkter noget nyt. Det nye melder sig gennem fremhævelse af kvinden; Ester var endda redskab ikke blot i Guds men også i mandens, Mordekais hånd, et forhold som imellem Barak og Debora. Vistnok stod kvinden fra gammel tid hos Israel højere end hos noget andet oldtidsfolk, som kendes i patriarkernes historie og fremdeles ved udgangen af trællehuset på Mirjam og i det hele på kvindekoret; det er dog først under vækkelsens indflydelse, at kvinden bliver en magt i samfundet, som i hellenistisk tid (efter Aleksander) gælder også udenfor Israel[1]). Mest karakteristisk i så henseende er fortællingen om moderen, som tilskyndede de syv sønner til at lide martyrdød (2. mak. k. 7), men dette standpunkt er dog væsenlig et andet end det, hvorpå endnu Judit bevæger sig. Denne ståer nærmere ved Ester og i fjern fortid ved Debora. Heller ikke fattes skønheden, som hos Ester kan gælde for det hele; her behandles den som det der hører med til. Man kan i Judit se en forening som af Debora og Jael så af disse under ét med Ester; hjemstavnen kan

---

[1]) Jvfr. Gaston Boissier, «den græske roman» (Fædrel.'s feuilleton 1880, nr. 264—71).

synes at begunstige hentydningen til de galilæiske forbilleder, men hvad det stedlige angåer gælder det her om forholdet til Jerusalem (Judit 4, 6—8 [5—6]; 15, 8 [11] fgg.); i det genrejste Israel må den gamle tvedeling i nord- og sydland vinde en anden skikkelse. Navnet passer til formålet at forherlige kvinden i Juda (derfor allegoriseres der ikke som i den ved Volkmar opfriskede talmudiske opfattelse — traktat «taanith»; jvfr. Derenbourg, hist. de la Palestine, 1, s. 408—12 — der flytter bogen fra hellenistisk periode frem til anti-romersk som en fremstilling af Lusius Qvietus' fingerede nederlag[1]). Det ståer ikke i strid med den repræsentative opfattelse, at Simeon kaldes Judits fader (9, 2), ti af stedlige hensyn gik Simeon i ét med Juda (1. krøn. 4); også den ypperste af de tre ældste er af denne stamme (6, 15 [11]). En egentlig forherligelse af kvinden var hidtil kommen husmoderen til gode (ordspr. k. 31); den kunde ikke vinde frem i den nye tid uden stærkeste betoning af en livs-førelse helliget i enkestand ved gudfrygtig øvelse (8, 5—6); endda under opholdet i fjendens lejr overholdes tvætningerne (12, 7). Overensstemmelse i det enkelte findes ikke videre imellem græsk Ester og Judit; dog ere de fælles om udtrykket *αβρα*, terne, der nok forekommer i klassisk græsk men der ståer som fremmed ord. — Er Judit end bogens hovedskikkelse, så er det for tiden karakteristiske ikke indskrænket til hende; ved siden ad heltinden tør nævnes Ammoniter-høvdingen med det udtryksfulde navn: Aki-or d. e. lysets broder. Ved ham gjøres der i fjendens lejr rede for folket (5, 5—22), ikke uden parsonlig fare; hoffolket vil hugge ham ned og moabiterne lige så (om Lots børns omskiftende forhold til Jakobs se teol. tidsskr. 1871 s. 469—72), men han slipper med at skulle friste lige kår med Israels børn i Betulia, og der finder han optagelse

[1]) Jvfr. Hausrath, N. t.'liche Ztgesch. 3, s. 371 fgg. Gisningen omstødes, om ikke ved andet så ved anførslen Klemens 1. kor. k. 55, som i alt fald er forud for Trajan.

hos den ypperste af de styrende tre. Da Holofernes' hoved bringes til Betulia af Judit, forlanger hun, at Akior tilkaldes; denne falder ved synet livløs for hendes fødder; så såre han kommer til sig selv får han belæring, som hjælper ham til tro; han bliver pros-elyt (14, 5—10). Dermed udpeges måske første gang en rørelse modsat det hedenske overmod, hvilket har fået dom i menneske-øjne ved den som må gælde for skrøbeligst af alt, kvinden. Holofernes skal neppe gælde for en tegning af den sidste fjende; det historiske i billedet måtte være fremstillingen af hedensk overmod, som i hjemfærdstiden måtte ventes (udover persertiden) i lighed med varslet i salm. 2, mere himmel-stormende end tidligere. Et tilsvarende træk er det, når man fra folkehistorisk synspunkt må betragte Aleksanders og diadokernes dage som magt-forgudelsens tid, en opfattelse, som ikke tør forveksles med den ældgamle forestilling om herskerne som gude-bårne, der forekommer enten under form af herredømmets overdragelse ved guden eller mere udpræget som delagtighed i gudenatur gennem fødsel. Den synsmåde som Judit-bogen fører frem, får i ét og alt medhold af tiden; vi møde den herefter som grundlæggende for hjemfærdens livssyn.

Den reviderende tendens er ikke stanset ved den række i samlingen som var yngst i alder; den spores omfattende samlingen som helhed i den aleksandrinske oversættelse, mere radikalt dernæst i targumim, som vare en omskrivende gengivelse af arilds-sproget i landsmålet; formålet for hin tendens var at udskille alt hvoraf der kunde tages sædeligt anstød. Ligefrem til loven dristede man sig ikke så let[1]); Moses-sagnene må ansættes efter makkabæisk periode, så vidt skønnes kan af den psevdepigrafe literatur under sådant mærke, men profeterne gik ikke fri. Nærmest frembøde sig profeterne på tidsskellet, især Jeremias; han havde overantvordet de bortførte loven

---

[1]) Det blev fuldbragt i «jubilæernes bog» (lille genesis), men dette apokryfon er yngre måske end «patriarkernes testament».

og skjult de h. redskaber, hvilke ved Nehemias bleve bragte for lyset (2. mak. 2, 1—13); også var han den stadige forbeder (ssteds 15, 14). Dertil kom, at denne profet gennem klagesangene tilhørte også samlingens yngste række og måtte gælde for at have fortsat virksomheden gennem håndskriveren, Baruk (dennes stilling i sagnrækken endda som et medbejlerskab med Jeremias er anmærket s. 35 n.). Udpræget ejendommelighed har skriftet under Baruks navn blant «vore» apokryfer ikke; det er vistnok det ældste under dette navne-mærke og har ikke som de senere af familien fået noget apokalyptisk præg. Det slutter snarere op til en psevd-epigraf af kokma-retningen, Salomons visdom, dog uden ligefrem afhængighed. Kærnen i denne ældste Baruk-bog er afsnittet 3, 9—37; det udpeges i selve skriftet som «bogen» (1, 14; 4, 1), indledet gennem syndsbekendelsen (1, 15 — 3, 8) og med udgang gennem formaningsordet k. 4—5. «Bogen» siges at være bleven læst for Jekonja og de sammen med ham bortførte, hvoraf virkningen blev sendelse af gaver (lignende i græsk Esra); den anordnes herefter til læsning ved højtiderne, som uden hensyn til ødelæggelsen forudsættes at blive fejrede i templet. Som bogens ejendommelighed må noteres sammenføjning af kokma-retning med profeti (n' buah), dog aldeles med overvægt på den første side, det profetiske hævdes kun ved navnet. Oldkirken har yndet at finde en profetisk udtalelse i «bogens» sidste vers, hvor det hedder om visdommen: «derefter er den sét på jorden og den har færdets blant mennesker» (Avgustin, «om Guds stad», 18, 33)[1]). Men endnu, som ses af det gelasianske dekret, ingen forskel på Baruk og Jeremias! Identifisering af mester og lærling styrkes ved «brevet fra Jeremias», oprindelig en psevd-epigraf for sig men i tidernes løb føjet sammen med Baruk som denne bogs k. 6; den plads har det beholdt, efter at — som i

---

[1]) Se «nordisk månedsskrift for folkelig og kristelig oplysning» 1879, 2, s. 133.

tridentinum og lige så i vor ordning — Baruk har genvundet selvstændighed. Det er brevformen, ellers så fremmed i den gamle pagts skrift, som knytter Baruk-Jeremias-typen sammen. De hjemløse spådomme, som føres frem i samtalen med Tryfo og som Irenæus tildels vedkender sig (Ægte kristend. 3, 20; 4, 22; 33; 5, 31), henføres enten til Jeremias (Irenæos: Jesajas) eller til Esra (jvfr. Corrodi, Gesch. d. Chil. 2, s. 97—101). For sidstnævnte beredes dermed overgang fra den historiske personlighed, selv en historieskriver, til den psevd-epigrafe profetiske. Kritiken (Hilzig) har i Baruk villet opdage psevdo-Daniel. Det eneste sikre angaaende affattelsen er at grundsproget har været hebraisk, som ses klart af en forveksling i 1, 10: manna for minkah.

At den kritiske efterlysning af en profet med Daniel-mærke i nærmeste før-kristelige hundredår må blive frugtesløs, fremgåer af tilløbene til en omdannelse af Daniel, som kunne sige os, hvorledes en Daniel vilde have set ud, fremkommen endda i tidligste hellenistiske periode, vistnok nærmest i henhold til Hesek. 14, 14; 20; 28, 3. Fire brudstykker give lys over en bestræbelse af den art: de tre mænds lovsang, Sosanna, fortællingen om Bels præster og lige så om dragen i Babylon. De to midterste fattes berøring med Daniel-bogen i samlingen; for de andre to er den klar men også retningen, som forfølges, nemlig en omdannende. Til grund for Dragestykket ligger Daniel k. 6; her som i græsk Esra viser det sig, at den vækkelse, som søgte tilknytning i hjemkomsten, ikke holdt sig fri for det eventyrlige. Der har været trang til at bringe Daniel i berøring med Jerusalems profeter; den der først har spået om Kaldæerne som Jerusalems fjender, Habakuk, skal slå bro. Han fremstilles i huslig gerning, bærende kosten ud på marken til arbejderne; da løftes han op ved hårene (jvfr. Hesek. 8, 3) for at henflyttes til Daniel i hulen. Denne skal ikke blot bevares fra dyrenes slugenhed men intet fornødent savne. Videre end til fortællingerne om Daniel, som findes alle i Daniel-bogens første

part, har den omdannende bestræbelse ikke vovet sig; det skridt fremad, som den udfører, er at Daniel ikke blot viser sig som den over hvem afguderiet ingen magt har til forførelse men som fående magt med samme. Særlig fremhæves kløgten; i fortællingen om Bels præster gives disse til pris for spot. Mest karakteristisk er det mest selvstændige af disse brudstykker, selv neppe for brudstykke at regne: Sosanna (Ægte kristend. 4, 26 — overs. s. 216-17 — henføres det uden videre til Daniel). Denne bliver Salomon den anden; dog er det fremfor visdommen kløgten som fejrer triumf over de ældste; for at skærpe modsætningen bliver Daniel her den ukendte yngling fra Dan. 2, 13 (jvfr. Sosanna v. 45). Såre betegnende er, medens fortællingerne i Danielbogen — med undtagelse af k. 4 og 5 — ere blevne omdannede og øgede, her den umiskendelige sky for synerne. Dermed afsluttes den indirekte bevidnelse af Danielbogen som i alt fald før-makkabæisk[1]).

Men før-makkabæisk — helst når talen er om et større værk med præg af det oprindelige — må falde sammen med før-hellenistisk og lige så forud for Nehemias, da tidsrummet imellem denne og hasmonæisk periode er det tomme, vistnok fordi lidet har været at berette om den tid (mod Reuss' vilkårlige antagelse). Så er der tavsheds-argumentet, der i sin tavshed skal tale mod Danielbogens affattelse i den tid, den selv antyder, stundom anslået som det vægtigste modbevis. Det udledes af Siraksbogen (49, 8—13). Hvad der sammesteds opregnes er dog ikke skrifter men virksomme personligheder, og at Daniel som personlighed kunde være nævnet, om forfatteren havde havt brug for navnet, tør i henhold til Hesekiel k. 14 og k. 28 ikke nægtes. Men af personligheder forbigåes endog Esra, fordi hans gerning ikke

[1]) De her omhandlede (jvfr. s. 152) literære brudstykker eller småting vil Reuss (Gesch. der h. schrift des a. t.'s, s. 632—39) henlægge omvendt til hellenismens slutningsperiode uden at æuse den literære frembringelses-evne der ellers tillægges før-makkabæisk tid.

havde et iøjnefaldende minde som den der var udført af templets eller af murens genopbygger. Men et andet er det, så såre det gælder ikke om dådskraftige personlighed, hellere om skrift, da står Daniel for hjemfærdstiden i første række, som det kendes både af n. t'e og af Josef. Derigennem klares hans forhold til skriften d. e. skrift-samlingen. Hvad der nærmest skal fremhæves efter Josef, er ikke den direkte omtale af Daniel men den trods hver indsigelse af kritiken lige så mærkelige som enestående skillelinie, som drages i skriftet mod Apion 1, 8 imellem skrifterne: dem før og dem efter Artakserkses den langhåndede, ved hvilken skrifterne «efter» betegnes som «udenfor profeternes følgerække» og derfor uden krav på den tiltro som skyldes dem «forud» (eller indenfor). Det er kun om affattelse, ikke om sammenfattelse — en skrift-samling — Josef på den måde taler, dog ligger i tallet: 22 en antydning af sidstnævnte art. Hvor Josef vil have Daniel, som er: bogen, anbragt, viser han klart både ved omtalen af Daniel personlig som ved den vægt, han (i «oldskrifterne») lægger på sammes skrift. Det er samme værdsættelse, der fremgår af gamle pagts skrifter som de tælles ved Origenes (se teol. tidsskr. 1880, s. 579)[1]). Hvad misforholdet imellem affattelse og sammenfattelse under sluttet — endda uoverskrideligt — tal angår, skal det bemærkes, at de 22 skrifter — efter jerusalemsk tælling: 24 — ikke indeholde en eneste begivenhed, senere end Artakserkses den langhåndedes dage; dog antyde et par stiker: Nehem. 12, 10—11; 22—23 en senere tid men røbe sig derved som indskud og angive tillige, når sammenfattelsen kan have fundet sted tidligst. Da perseren Darius i hine stiker er sidste perserkonge, kan sammenfattelsen ikke ansættes inden Aleksander, helst en stund efter. Rimeligst falder den i de navngivne læreres Dage, hvilket, som vi skulle

[1]) Forholdet imellom Josef og Origenes synes ikke påagtet ved kritiken; se Reuss, Gesch. des n. Schriften des alt. t's § 580.

se, passer til angivelsen af samlingens udførelse «ved den store synagoges mænd».

I n. t.'lig skriftsamling bliver evangelisten Johannes klareste vidne om afrundet g. t.'lig skriftsamling. Vistnok forudsættes en sådan så at sige af skrifterne alle i vor samling; men i de tre første evangelier er nævnelsen så lidt som hos Pavlus fri for det svævende. Hos Mt. betegner «loven og — eller — profeterne» selve pagten, ikke nærmest en til pagten hørende skriftsamling (Mt. 5, 18 gælder kun lovbogen; tilsvarende er 2. Kor. 3, 14: διαθηκη); også Gal. 3, 22 er ἡ γραφη ensbetydende med ὁ νομος. Dog kunne skrifterne gå ind under νομος (1. Kor. 14, 21). Med flertallet — enten blot: skrifterne (Mt. 22, 29; 26, 54; 1. Kor. 15, 3-4) eller med tilføjet: hellige (αγιαι), som forekommer kun hos Pavlus (Rom. 1, 2) — er det stadige sigte: profeterne (προφητικαι Rom. 16, 26); at derunder det historiske kan være indbefattet, viser anførslen: Rom. 11, 2: ἐν Ηλια τι λεγει ἡ γραφη. Klarest kommer et afsluttende mærke frem hos den ikke — måske: mindst — apostolske evangelist, Lukas, da det dog ellers er de apostolske evangeliers særegenhed at udpege opfyldelsen i spådommenes lys («Spådommene» 3, s. 202—3). Om de samtalende på vejen til Emmaus hedder det, at den ukendte i «alle» skrifterne udlagde τα περι αὐτου, hvad der angik ham («alle» er ikke kritisk sikret), og endvidere: «det er hvad jeg sagde, da jeg var hos eder: opfyldes må alt hvad skrevet er i Mose lov og profeterne og salmerne» (hagiografisk række antydes her)[1]). Derpå, hedder det, oplod han deres indsigt til at forstå skrifterne, hvorefter følger angivelse af indholdet (Lk. 24, 46—47); fremfor tvedeling er det tredelingen, som gør det sluttede kendeligt. Hos Mt. peger måske 23, 35 bestemtest i den retning, ti Sakarja Barakjas søn må i denne forbindelse med Abel angive sidste skrift i rækken (krø-

[1]) Når den tredobbelse betegnelse senere forekommer hos jøderne, nævnes på tredie plads dog ikke salmerne men k'tubim.

nikerne 2) i modsætning til 1. moseb.; der kan ingen rimelig grund findes til her at tænke på den omtrent lige nævnede præst fra krigens efterfølgende dage (jødekr. 4, 5, 4). Dog er det skriftsted, der i reglen benyttes til at godtgøre skriften i helhed og efter myndighed: 2. Tim. 3, 15—16 ikke egnet dertil; oldkirken gjorde endda en modsat brug deraf (s. 120) ved en omstilling af ordene i v. 16 således: «e t h v e r t skrift nyttigt til lærddom er gudbeåndet». Heller ikke er *ἱερα γραμματα*, som siges i stedet i 2. Tim., ensbetydende med *γραφαι ἁγιαι* — hint betegner skrifter under helligt værge (jvfr. 2. mak. 8, 23), dette skrifter af hellig d. e. guddommelig oprindelse.

Det er Johannes, som gjør det klart, hvad forudsætningen er: skrift som helhed; det er et vidnesbyrd ganske uafhængigt af lærer-samlingen i Jamnia (s. 113—14), hvorved det bekræftes, at på Jamnia-mødet har der ikke været tale om optagelse, kun om hvor vidt der skulde og turde fastholdes (samt: hvorledes ordnes). Forskellen i så henseende på Johannes og på Matthæus-Markus kendes hos førstnævnte alt 1, 46 men især 2, 22: «de (ɔ: disciplene) troede skriften og ordet som Jesus talede». Intet enkelt skriftsted er anført (Mt. 2, 23 afgiver intet tilsvarende); talen er om forholdet imellem Jesu legeme og templet, følgelig er skriften her som hos Pavlus betegnelse af pagten men som denne foreligger i blivende skikkelse d. e. beskreven; der er ikke anledning til at tænke på det ved Guds finger skrevne, de tabte tavler. I end mere udpræget almindelighed udtaler sig næste henvisning: Joh. 5, 39: «I granske skrifterne, fordi I mene i dem at have livet; og det er dem der vidne om mig, men til mig ville I ikke komme for at få livet». Her er en modsætning, som den ikke findes i stedet forud; ydermere kommer den frem (v. 45—47); hvorhos det dog er mindre klart, om Moses betegner her som 2. Kor. 3, 15 «det gamle testamente», skriften efter helhed. Dog er Moses personlig som anklager en fremmed forestilling (jvfr. Sak. 3, 1). — Det som stadig fremhæves ved Johannes er i flugt med 1, 46

skriftens profetiske side, helst således at fremfor spådomme i det enkelte er helheden ment; ret tydeligt er det 7, 38, hvor skriften påberåbes til hjemmel for «de levende vandstrømme som skulle udgå fra de troende» (*ἐκ της κοιλιας*); i grunden gælder det også ssteds v. 42, hvor skriften påberåbes for den forventedes komme «fra Davids sæd, fra Bethlehem, hvor David var» (en indsigelse fra mængden, som evangelisten ikke imødegår eller belyser) og 12, 34, hvor «loven» er lige med «skriften», og ikke som 1, 17 betegnelse af pagten. I lidelseshistorien kulminere henvisningerne, så at skriften som helhed går i ét med det enkelte skriftsted; dog får påberåbelse af førstnævnte art fremdeles magt. Stederne ere: 13, 18 (stærkt i det enkelte), 15, 25 (lignende som 12, 34 og hos Pavlus 1. Kor. 14, 21; det stemmer med senere jødisk nævnelse): 17, 12 (overvejende helheds-henvisning); 19, 24; 28; 36; 37 (som det synes især udpegende i det enkelte, dog med umiskendelig betoning af skriften som kompleks); endelig 20, 9, hvor Pavlus utvivlsomt vilde have sagt: skrifterne: jvfr. 1. Kor. 15, 4, et flertal, Johannes aldrig bruger som sit udsagn. Ejendommelig for ham er i 19, 28 udtrykket *τελειωθῇ* i stedet for *πληρωθῇ*, som her er en variant; hint angiver, at med opfyldelsen får skriften først ret afslutning (jvfr. Apok. 10, 7); det er ikke blot skriften som helhed men som den der i opfyldelsen når sit mål; det peger på hvad der udtales 20, 9, at med opfyldelsens tro kommer skriftens forståelse. Et andet er det med det ene stående sted: 10, 35, hvor skriften (*νομος* som 15, 25) betegnes efter egenskab som urørlig og urokkelig: «skriften kan ikke opløses». Modsætningen som underforståes er: den må opfyldes.

Men dermed, at skriften for n. t'lig bevidsthed, som er Jesu egen, tilmed hans apostlers, står som given sag og som helhed, er ikke sagt, at tidsgrænsen for afslutningen falder sammen med den ved Josef afstukne for skrifternes d. e. de enkeltes affattelse. Ja sagen kan endda i efter-apostolsk tid få et udseende, som om døren ikke

har været anderledes lukket i «tidens fylde» eller hvad der er det samme: tallet ikke har været anderledes fastslået, end at den hellenistiske tidsalder, som først oprandt efter den langhåndede eller endda perseren Darius, kunde få en fod indenfor. Således viser det sig hos den romerske Klemens (brev 1, k. 55), hos Irenæus (dsk. overs. s. 145 n.), og vel især hos de tidligere: Barnabas (k. 12) og Justin (samtale k. 72). Dog vide vi af Origenes, at tallet ikke er glemt, som Josef angav det; men i forbindelse med tællingen gennem opregningen kommer, og endda nok første gang, i flugt med de 22 et skrift frem så afgjort fra hellenistisk tid som det der nævnes: sarbet sarbaneel (i alt fald hebraisk mål), og som kun kan være makkabæernes bøger (bog). Derfra kan man hidlede en bevægelse (teol. tidsskr. 1880, s. 577), som ender i overgang fra tælling 22 til fordobling 44, opgjort ved Augustin og dermed indtil videre fastslået. Det er dog ganske sikkert ikke i den skikkelse, at helheden står som forudsætning for n. t'e; der har fundet et omslag sted i efter-apostolsk tid uden at man har gjort sig klart rede for samme; nok står det i forbindelse med en helding hen imod hellenistisk, hvorom apostlernes eget skriftsprog aflægger vidnesbyrd og som måtte få øget fart ved hebræermenighedens opløsning.

Når det nu tør anses for sikkert at omtalen af skrift (γραφη) i det n. t'e under tilknytning til gl. t'lige forhold enten betyder l o v e n (i de sjeldnere tilfælde) eller s k r i f t e n, vil sige skriftsamlingen som sluttet helhed, hvad følger så deraf for det som her særlig foreligger: Daniel-bogen? Det er allerede nok, at denne får plads indenfor samlingen, sådan som samlingen fra først af afsluttes med tallene. Vistnok må samlingen i n. t'e være ment efter jerusalemsk skikkelse, som hensatte Daniel-bogen blant «skrifterne», medens Origenes tildeler den pladsen imellem Jeremias og Hesekiel; men netop i n. t'e nævnes Daniel «profet». Der kunde da for menigheden ikke være betænkelighed ved at følge Teodotion (sidst i 2det hundredår), hvis

oversættelse af Daniel blant kristne afløste den ældre græske, i at lade Daniel indtage en lignende plads som i Origenes' opregning (og ligeså i den der hidrører fra Melito af Sardes), ti omflytning fra forud for Hesekiel til efter denne, kan i det højeste være en mindelse om pladsen blant «skrifterne». — Det blev bemærket (s. 119), at Daniel er den ene af de to profeter, som Jesus påberåber sig med navns nævnelse; i apostelbrevene antydes han klart nok, dog uden at nævnes (2. Thess. 2, 4; jvfr. Dan. 11, 36 fgg.). Men den måde, hvorpå Jesus indfører Daniel, kræver nærmere omtale. Det er hos Mt. (24, 15 — Mr. navngiver ikke men bogen påpeges i tilsætningen: *ὁ αναγινωσκων κτλ*) i talen på oliebjerget, som af tybingkritiken er nævnet «den lille apokalypse» som et flyveblad fra krigens første år. Daniel er altså lige med profeterne i anden række (akaronim) bleven læst i synagogen, hvilket også Josef bevidner. Spørgsmålet skal ikke forbigåes, hvilken af Daniels spådomme henvisningen gælder. Klar er hentydningen til «den forødende synd», dog dette udtryk tilhører tre af spådommene: k. 8, 9 og 10—12. Det er ikke opfyldelsen — enten som foregået eller som forestående — hvorpå der lægges vægt; anvendelsen kan kaldes lignende som af profeten Jonas' tegn; hvad Daniel «profeten» har sagt, vil her — (også her) — få sit sted. Hvad er *βδελυγμα της ἐρημωσεως*? Udtrykket svarer til græsk overs. 9, 27 og 12, 11. En betegnelse af ligefrem ødelæggelse, stadens eller templets, kan det ikke være: det afskæres ved tilføjningen: «stående på h. sted» (Mr. «hvor den ikke hører til»). Var meningen ligefrem: forødelse, så måtte der fra først af — i det kaldæiske kongedømmes dage — have været spået om en ødeliggende stads gentagne ødelæggelse, som vilde se noget urimeligt ud. Grundsted bliver første i rækken: k. 8, hvor udtrykket har forbindelse med det daglige offer (tamid), som siges at skulle stanses; dertil hentydes v. 14: «2300 aftener og morgener», til disse dagstider blev ofret bragt.

Vistnok var der heller intet dagligt offer, da spådommen — under den givne forudsætning — fremkom; men det fremhævede træk tjener til at sætte skel imellem det ivente og det i fædrenes dage indtrådte. Dette sidste havde været dom over Israel (således alt Joel; jvfr. Spådommene 2, s. 268—69); nu stilles der i udsigt en fremfærd mod det hellige af anden karakter, ved hedensk magthaveri: ikke som doms fuldbyrdelse men en egenmægtig forgribelse. Det er i den retning, forholdet ses at udvikle sig imellem Guds rige og verdens magt; det er grundsynet, som ved alt følgende ikke forrykkes. Vistnok udebliver ikke forsyndelse hos Israel men om en sådan som forskylder folkedom taler Daniel ikke. Men efter Jesu varselsord skulle Romerne fuldbyrde dom som i sin tid Nebukadnesar; af den grund kan spådommen ikke ligefrem overføres fra én situation til en anden men nok er der sted til mindelse om ordet forud, om Daniel. Til denne faldt ordet om en handling, som var afskaffelse af «det daglige», hvortil, som ses af oldskr. 11, 4, 9 (jvfr. Esra 6, 9—10; 1. mak. 7, 33), forbønnen for «kongen» efter hjemkomsten blev knyttet (med lovhjemmel 3. mos. 17, 8 og 22, 18); ligeoverfor Romerne var forbønnens stansning, hvilken i hellenistisk tid var forvoldt ved magthaveren selv, første skridt til krigen (Jødekr. 2, 17, 2), hvormed følgelig «det daglige» (tamid) ikke ophørte. Jesus taler ikke som Daniel om en handling men om en tilstand, som vil indtræde og betegner samme ikke som et forsyndelsens højdepunkt men som yderste frist til frelse i flugten. Med sådan frihed anvendes her Daniels ord, særlig fordi denne er profet. Tilstanden, hvortil Jesu tale sigter, fremkom, da tempel og by holdtes besat af de tre indbyrdes stridende partier: seloter ved Idumæernes hjælp i besiddelse af templet, indesluttede af Johannes fra Giskala (galilæer), for hvem Simon Gioras søn lukkede (øvre-byen og den sydlige del af nedre-byen) med sine bander; under disse forhold måtte

alterets forsyning umulig gores[1]), om hvis tilvejebringelse der var truffen anordning (Neh. 10, 35 [34]); Johannes fra Giskala forbrugte brændslet, som danner modsætning til hvad der var sket 100 år forinden under den første belejring ved Romerne, da disse indvilligede i alterets forsyning (oldskr. 14, 16, 2). I Josefs sidste formaningstale til Johannes er alterbristen et hovedpunkt (Jødekr. 6, 2, 7; virkningen skildres dernæst § 2). Jesus vil ikke, at denne yderste frist skal oppebies; menighedens udgang af staden skal ikke være den, som skildres Mt. 24, 16—20, hovedkulds flugt. Hos Lk. er henvisningen til Daniel ikke blot som hos Mr. uden nævnelse; den er bleven en end friere anvendelse for at betegne tidspunktet for alterets forødelse, som det i henhold til Josef kan fastsættes. Mindelsen om Daniel bliver hos evangelisterne alle så meget eftertrykkeligere som den indeholder et dobbelt: en samstemning med profeten men også en afvigelse. Den sidste kan også søges deri, at ilden som slukkes ved Guds dom, i ingen fremtid på ny skal tændes — det er på én gang hvad Daniel har spået og dog videre gående end hans spådom.

Hos Josef (i oldskrifterne) ståer Daniel på en plads, ypperligere end den, han tilkender nogen anden (eller: egentlig) profet. Der er ikke tanke om sammenstilling enten med sibylliner eller i det hele med den helleniserende periodes literatur. For Sibylle kunde han nok havt brug, al den stund han skriver ikke for sit eget folk men for en kreds lig den, på hvilken sibylle-literaturen var beregnet; helt udenfor bliver Sibylle heller ikke og, som det turde ventes, er dommen om hende, den eneste gang hun nævnes, på ingen måde nedsættende (oldskr. 1, 4, 3); men pladsen, der indrømmes hende, er at støtte hvad der for resten er vist nok. Et andet er nok forholdet til literaturen efter følgerækkens slutning; denne har været

[1]) Schürer, Lehrb. d. n. t'lich. Zeitgesch., udg. 1, s. 344: Misjna, så sparsom i historiske meddelelser, noterer dagen for det daglige offers ophør: 17. tamuz (måneden svarer til juni—juli).

benyttet, på et enkelt punkt fremfor skriftsamlingen (Esra 3), men umiskendelig og lige så talende er den omhu, hvormed Josef undgåer at betegne kilden, han selv har mærket som af ringere troværdighed, og som stikker af mod den nøjagtighed, hvormed han ellers angiver kilder, især Nikolaus af Damask og Strabo men også Aristæus, Polybius og Livius. Det er åbenbart, at den nedsættende dom, der i skriftet mod Apion er udtalt om hele den anden periodes hjemlige literatur, trykker den, selv når der skønnes at være brug for den. Men om Daniel gælder intet af sådanne varsomhedshensyn.

I fortællingens gang har Josef (oldskr. 10, 10—17) overholdt tvedelingen af Daniel, som den ovenfor er mærket: Daniel i kongetjeneste og i synets henrykkelse; kun første del indlemmes i fortællingen. Dertil knyttes en sagnagtig tilgift, dog intet af hvad der har fået sted blant vore apokryfer; det er et æventyr om en borg, Daniel skal have bygget i Ekbatana — Judit indledes med Ekbatanas anlæggelse og indtagelse; Persien som eventyrets land kendes af Apollonios-emteret —, under en jødisk præstes varetægt skal den være bleven et mavsoleum lige til Parternes dage. Borgen skal have haft den egenskab ikke at tæres af tidens tand. Beretningens slutning er ikke uvigtig; den udtaler forundring over lykken som har føjet én af de ypperste profeter, idet denne i levende live har fået ære af konger, lige så af almuen, men efter døden et uforgængeligt eftermæle. Dertil knyttes en omtale af sammes skrift (Oldskr. 10, 11, 7), som er den del der især har krav på vor opmærksomhed. Ti — hedder det — hans efterladte bøger, så meget han har skrevet, læses hos os lige til denne stund og af dem have vi øst den tro, at Daniel stod i forhold til Gud. Læsningen (*αναγινωσκεται*) kan ene være oplæsning i synagogen; denne kan have begyndt fra den makkabæiske tid. Derom hedder det i «Philosophie der gesch. od. über die tradition» (1, s. 153 n.): «da de syriske konger forbød læsning af tora'en i synagogerne, trådte pro-

feterne i dens sted; d e r e f t e r bibeholdt man disse i skolerne». Ytringen om det nærmere forhold til Gud fåer forklaring. Daniel har ikke blot som de andre profeter spået om det tilkommende; han angiver, hvad også n. t'e siger, de andre måtte granske efter (1. Pet. 1, 10—11), tiden n å r det skulde indtræffe; dernæst vedbliver Josef: «medens profeterne (ellers) forkyndte ulykker og derfor fik fjendskab af konger og almuen, så blev Daniel en profet om gode ting, som i forkyndelsens dage skaffede ham alles yndest men i opfyldelsen har troværdighed (*αληθειας πιστις*) og guddommelig anseelse hos mængden til følge». At «de gode ting» ikke forståes som profeterne (Jerem. 29, 10; 33, 14) ville have dem forståede, behøver neppe eftervisning; karakteristisk er ytringen ikke blot for historieskriveren men på grund af det lys, hvori ikke han ene har set det profetiske.

Man kunde ved en ytring som den sidste forledes til det spørgsmål, om Josef kan have kendt den hele Daniel. Men derom er der ingen tvivl. Han indskrænker sig ikke til at berette om og efter Daniel; i beretningen indflettes spådommen k. 8, altså den første i rækken af spådomme om «den forødende synd». Den gengives således: «det lille horn (ↄ: Antiokos IV) vil bekrige folket, indtage byen og forstyrre (*συγχειν*) tempeltjenesten, så der ikke bliver offer i 1296 dage». At byen indtages, lægger Josef til af sit eget; Dan. 8, 11—12 nøjes med at angive adgangen til templet. Tidsbestemmelsen — i k k e «når» men «hvor længe« — peger på Dan. 12, 11, hvor den dog lyder: 1290 dage; den omsættes i Josefs gengivelse af udlægningen ved englen til tre år; tre og et halvt vilde være nærmere ved profeten. Dertil føjes end følgende: «på samme måde optegnede Daniel også om romernes herredømme og at der skulde anrettes forødelse (*ἐρημωθησεται*) ved dem». Det vilde have interesseret langt mere end udviklingen med hensyn til den syriske konge, når Josef havde forklaret dette: «på samme måde». Han kan have haft grunde til hverken at tie om Romerne, som om

Israels profeter ikke skulde have værdiget dem forudforkyndelse, men heller ikke at udbrede sig om denne spådom. Man fåer dog indtrykket, som om Josef hos Daniel har fundet et varselsord om en gentagen indtagelse og anden ødelæggelse af Jerusalem. Denne opfattelse bestyrkes ved en ytring i skriftet om krigen (4, 6, 3) — i tid altså forud for udtalelsen i «oldskrifter» — men samme er så ubestemt, at man end ikke med vished kan se, hvilken spådom eller om i det hele en spådom af Daniel er ment. Talen er om seloterne, som forhånede profeternes udsagn men ved krænkelse af guddommelige og menneskelige love bragte varselsordene over sine hoveder. At henføre varslerne i den retning til Daniel stemmer lidet med den ros, Daniel får i «oldskrifterne» som en lykkens yndling. Vistnok kunde Josef ved nærmere redegørelse for samme ytring være bragt i forlegenhed; men han behøvede neppe at frygte noget sådant af sine læsere; på den anden side kan hans hensynsfuldhed mod Romerne ikke være gået så vidt, at han skulde regnet det for lykke at Jerusalem blev ødelagt ved dem. Rimeligt er det at Josef fandt spådommen om Romerne ikke i k. 9 — eller i den række som handler om «den forødende synd» — men i k. 7. At også denne spådom, når det 4de dyr er ment, kan berettige til en udtalelse som den i skriftet om krigen, er klart; samme dyr siges jo at skulle sønderslide og nedtrampe, om end ikke just ødelægge staden. Men lige så sikkert er det, at ikke Josef som første mand har gennem antydende udlægning bragt Romerne ind i Daniels spådomme.

Det religiøse vil altid på en eller anden måde gøre sig gældende hos Israeliten; Josef fåer på sin måde dogmatisk brug for Daniel. Også han siger: *ὁ αναγινωσκων νοείτω* — læseren lægge sig det på sinde! Vistnok er myndigheden kun svag og gåer neppe i nogen praktisk retning. Det der skal påagtes er en lærddom, sætningen om den i menneskelivet rådende styrelse. Daniel fremføres som den der har afgivet et slående bevis for hin

sætning endda fremfor profetien i almindelighed. Det var til den tid tviste-emne også i de filosofiske skoler, hvor vidt der var forsyn, tilmed spådom (Frimenighed og apostelskole 1, s. 340—2; 389—91). Fra denne kant er ikke det lod blevet kendt, som Josef har lagt i vægtskålen og som måtte falde i hans velynderes flaviernes smag; det har derfor ikke været af den grund at der næsten to hundredår senere af Porfyrios blev rettet et voldsomt angreb, hvis virkning spores gennem alle efterfølgende tider, på Daniel. I sætningen om forsyn kunne jøder og ny-platonikeren have været på det nærmeste enige, om end den sidste på ingen måde kunde bruge Daniel til støtte for samme. I Daniel har Porfyrios fundet ikke blot Romerne men kristendommen. Josef kan have bidraget til at man fra hellensk side er bleven sær opmærksom på Daniel; sibyllinerne have neppe haft synderlig del deri: deres hentydninger i den retning kunde blot den kyndige blive vár. Men atter er det mærkeligt, at medens nag til kristendommen i den ny-platonske lejr har gjort, at man fandt Daniel værdig til at rette angreb særlig mod ham, vides sibyllinerne aldrig at have ægget til fremfærd af den art. Det er også en måde, hvorpå af de ikke mindst kompetente dommere skel er sat imellem Daniel og sibylliner. I Danielbogen blev profetien gennem hjemfærdstiden i stigende grad folkets og sandhedens værge. Men virkningen er ikke altid bleven, som den efter oldskr. 11, 8, 5 skal have været ligeoverfor Aleksander.

---

## 2. Under maske og angrebsvis.

Forholdet til Ægypten er for hjemfærdstiden gennemgående af vigtighed (ikke at sætte i klasse med forholdet til Babylonien, som snarere peger på afløsningen). Ægypten er ikke mere faraonernes land; Hesekiel indvarslede om-

skiftelse (Hesek. 29, 10—16); den er efterfulgt af en anden, gående langt ud over nillandets grænser og heller ikke opkommen sammesteds: hellenismens tidsalder. Med den oprandt hvad man har kaldet (v. Langen, Judenth. in Palästina zur Zeit Christi, s. 187): «das abgesehen von der Gründung des Christenthums grösste Ereigniss in der Culturgeschichte der Menschen». Det er dog først forholdet til jødedom, som giver hellenismen i Ægypten dens rette vigtighed. Vistnok have hellenske forfattere (Herodot) forud for Aleksander omtalt jødelandet og dets beboere, men jødedommen eller hebraismen havde de mindst fået øje for; og det skønt Palæstina og Jerusalem havde et forspring i at være kendt af hellener selv for Rom, der i græsk skrift først nævnes af en forfatter fra diadokernes tid (Hieronymus af Kardia — Joh. Müller, Allg. Gesch. 2, k. 8). De forfattere, der kunne tale om «jødedommen», har Josef og efter ham Evseb opregnet, og de falde alle i nævnte tidsrum, diadokernes, men af de vigtigste blant dem ere ene brudstykker bevarede («mod Apion» 1, 14—23; jvfr. oldskr. 1, 3, 9). Med kendskabet til jødedommen vågner forargelsen; men på anden led melder sig også tanken om hebræerne som helleners lærere, en rang, som hidtil havde været Ægyptere forbeholdt. Orfevs såes som Mose lærling (Evseb evangel. forberedelse 9, 27), og Numenios tillægges den ytring: *τι γαρ Πλατων ἤ Μωυσης αττικιζων* (ssteds 11, 10). Derved beredtes vej for den kristne apologetiks synsmåde (anf. skr. 9, 4 fgg.). Hvad der har virket som fremstød på jødedommen i Aleksandrien var mere end kappelyst med hellener, det var følelsen af et kald, som ikke skulde savne apostolsk bekræftelse: Israel som f o l k e n e s l æ r e r (i senere stil: «de dødeliges vejleder»). Det er i tre skikkelser, bestræbelsen for at fyldestgøre sådant kald er kommet frem: oversættelse af hellig-skriften, religions-filosofisk arbejde og endelig hvad her er emnet: profeti ikke blot under lånt navn men med et fremmed indhold.

Oversætter-værket indledte; nærmest var det ved pentatevken, jordbund beredtes for filosofer og profeter; også udmærkes værket derved, at det er ældste overførelse fra én literatur til en anden. som kendes. Tilblivelsen er dunkel; den antages for fuldført ved indgangen til 2det hundredår f. Kr. (jvfr. Gfrører, Philo o. s. v., udg. 1, 2, s. 111—15[1])). Det var en tilnærmelse til hellenismen; tilnærmelsen blev angreb gennem det religions-filosofiske. Til en begyndelse have vi set, at Salomo-typen blev brugt; «Salomo visdom» henføres til Aristobul, og dermed er tidsforholdet sat (s. 56). Fyskon, for hvem Aristobul var lærer, er 7de Ptolemæer, med tilnavn: Evergetes II; som sådan fremhæves han i en til ham rettet skrivelse fra synedriet — γερουσια 2. mak. 1, 10 —; Fyskon var yngste søn af Epifanes d. e. Ptolemæus V (204—180); en skrivelse til den ældre af brødrene, Filometer (indtil 145), findes i senere kilder (Klemens, tæpperne, 1, 22 og fl. st.; Evseb, evangelisk forb. 8, 10; jvfr. Gfrörer, anf. skr. 2, s. 104—5). Det må være samme Aristobul, hvem der tillægges orfiske Digte (Evseb anf. skr. 13, 12), affattede i monotheistisk interesse. Formålet har været som i visdomsbogen, men forandringen i indklædning har vistnok grund i tanken om bedre indgang; det kunde ikke udeblive, at indgang i kraft af læmpning måtte blive fjernelse fra det hjemlige, det jerusalemske. Og dog kan en yderligere overensstemmelse komme frem imellem jødedommens to skikkelser, hvorved der tillige lukkes op for den tredie af de skikkelser, hvori Israel forsøgte sig som folkenes lærer. — Det var forresten nok tidspunktet, da det ægyptiske magtforhold til Palæstina måtte vige for det syriske (nederlaget ved Paneas): men at jødedommens to hovedstæder derved ikke kom åndelig længere fra hinanden, viser fortalen til Siraksbogen (s. 139—40).

[1]) De første to mosebøger ansættes til midten af 3die hundredår f. Kr.; i midten af andet vare kongebøgerne, krønikerne, Job og sandsynligvis Josua orersatte; jvfr. Freudenthal, Hellenistische Studien, 1, s. 185.

Den yderligere overensstemmelse er den, at dobbeltheden i retningen, hvori åndslivet fra gammel tid havde skikkelse i hjemlandet: visdom og profeti, nu skulde gentage sig blant udflytterne gennem den tredie skikkelse, hvori lærer-kaldet for folkene blev gjort gældende. Men forskellen i sådan overensstemmelse er den, at visdomssporet var nogenlunde blevet sig selv ligt ude som hjemme, endda hvad psevd-epigraf betegnelse angåer; ikke så i det profetiske. Nok kunde det synes som om det spor, man var kommen ind på med orfiske digte, var ensartet med det, man en stund senere valgte i hjemlandet, Henokstypen; men med denne type så lidt som med nogen anden, der blev tagen i brug for hjemlandet, gik man ikke udenfor jødedommens eget, og heller ikke blev typen til maske. Indklædningen var ikke lagt an på at skuffe. I Aleksandrien har der neppe kunnet foresvæve noget forbillede fra hjemstavnen, og heller ikke behøvedes det; hellenismen kunde på eget område frembyde nok til at anbefale sådan vej — så meget mere da det vejvisende var forenet med et fælledskab i formål: angreb på mytisismen. Den bevægelse har været i gang blant hellener, da man fra jødisk side tog fat; for at støtte den havde man optaget navne fra forbigangne dage, helst sådanne som betegnede noget der var ifærd med at bryde frem. Orfevs-navnet passede til sådant formål; andre tilførtes østerfra, men fra Hellas' egen fortid opdukkede Pytagoras' navn. Tidens forkærlighed for det maskerede var ikke indskrænket til nævnte bestræbelser. I lånt dragt klædte sofisterne deres karakter-stykker (Chr. L. Nielsen, Apollonios fra Tyana, s. 35 fgg.); digterisk kom det samme frem i «heroiden», som fra den aleksandrinske hjemstavn forplantede sig endda til sene tider (Gaston Boissier i den s. 156 anførte artikel)[1]. Dog den illusion, hvorpå dette var beregnet, var den digteriske; den aleksandrinske jødedom tilsigtede

---

[1]) Også hos os har heroiden havt en tid (N. M. Petersen, dansk literaturhistorie 1870, 5, 2, s. 324).

langt mere vistnok selv end de beslægtede hellenske bestræbelser. For at anbefale sig toges et historisk navn uden videre i tjeneste; sådant var Aristeas-navnet helst gennem forbindelsen, hvori det blev sat med Demetrius af Faleræ; Josef (oldskr. 12, 2) giver fortællingen om oversættelsen, som ved denne pagt skal være kommen i stand, ligefrem som historie (at dette langtfra er enestående hos Josef, blev sagt s. 132 n.). Men hvad det gjaldt om for at vinde det sikre stade, var at hellenismen gav jødedommen vidnesbyrd; således frembød sig Sibylle, navn som karakter. Navnet synes ikke i berørte interesse at være taget i brug af hellener; heller ikke søgte den orfiske teologi, hvis repræsentant blev Evripides (Nägelsbach, Nachhomer. Theologie, s. 454), som sibyllinismen støtte i en personlighed. Og hvad karakter angåer, kunde den trakiske sanger nok frembyde et mytisk farveskær, der pegede på en højere natur, men det Orfevs-sagn, som fortrinsvis tiltalte især nærmeste tid fra 2det hundredår f. Kr., om hustruens tilbageførelse fra dødsriget, viste sangeren helt som menneske bøjende sig under dødens magt, om end tilstræbende sejr over den. Sibylle derimod er overmenneskelig og dog ikke udpræget i noget mytisk sagn, hvoraf det kom at hun i lighed med mere abstrakte skikkelser som Nemesis, Dike o. s. v. eller den let tilslørede personifikation — hvor nær samme lå for mytisismen, kendes af Ate og især Litai (Iliade 9, 502—4) — ikke blev berørt af det urene åndepust, som ikke let skånede noget og mindst de høje guder. At Sibylle ikke har været benyttet i lighed med Orfevs, var en fordel; derved sikredes trods overskridelsen opretholdelse af et skel imellem de to åndsmagter, hvis første berøring har konsekvenser indtil vore dage[1]).

Sibylle var alligevel på hellenismens område en helt folkelig skikkelse; i alt fald var hun i tidens løb bleven

[1]) Med ovenstående jvfr. Ewald, Gesch. des volk. Israel, 4 (udg. 3) s. 333—40.

det. Hvad betød da Sibylle for Hellener? Fastholdes må det, at Sibylle er af ren hellensk herkomst, bestemtere kan det siges: med hjem på kysten af Lille-Asien, hvor græker-ånden havde fejret sine første og måske mest uforgængelige triumfer. Et enkelt punkt kan udpeges: Erythræ; dermed er Jonien mærket som Sibyllens tilhold ligesom det var Homers, hun var dog fremfor denne gude-båren og gud-beåndet. Ved siden ad Erythræ kan Kyme nævnes for Sibyllens vedkommende, den æoliske by, som samklinger med den gudebårnes nævnelse: *Σιβυλλη* = *θεου βουλη*, gude-råd. Men Kyme nyder ikke ligefrem hæder som Sibyllens sted, den betegner Sibylle på vandring; Kyme peger mod Kuma på Stor-Grækenlands kyst, og derfra viser sporet længere frem til Rom, hvor hun har nået et mål efter sagnet som læses hos halikarnasseren Dionys (Oldsager 4, 62). Det er neppe tilfældighed, at en karisk historieskriver har optegnet eneste Sibylle-sagn som kendes, det eneste efterviselige spor af en Sibylle-vandring. Det hedder, at en kvinde kom til Tarkvinius — usikkert om priscus eller superbus — med ni bøger fulde af sibylliske varsler, som hun bød til salg; Tarkvinius fandt prisen urimelig. Kvinden kom igen efter at have brændt de tre med samme forlangende i henseende til prisen. Tarkvinius anså hende for rasende (som hun i Sibylle-stilen jo måtte være); hun afvistes denne gang med spot. Den forrige færd gentog sig; kun blev tilbudet af de sidste tre bøger ledsaget af trusler. Da lod Tarkvinius fuglekigerne hente, fik varsel for at her var bud fra guderne (*θεοπεμπτον αγαθον*), og bøgerne bleve købte. Hvad der i denne fortælling falder på, er at bøgerne ere sagen frem for kvinden, som efter salget bliver borte og heller ikke nævnes Sibylle; da bøgerne brændte trods det underjordiske gemmested, hvori de havde været opbevarede en 500 år, kunde der fra Rom udgå bud over alle hellenske lande om at indsamle sibylliner som måtte findes at være ægte. Man kan i Sibylle se et mytisk udtryk for pagten imellem Rom og Hellas,

ret som Egeria betegner forholdet imellem byen og Hetrurer eller snarere Avsoner.

Der opregnes senere hen en række af Sibyller; navnene pege på forskellige lokaliteter i lighed med opregning ved Cicero, Om gudernes natur, 3, 21—23. Oldgranskeren Varro skelnede — efter Laktans' angivelse (instit. 1, 6) — ti Sibyller (Klemens tæpperne 1, 21 (§ 132) nævner kun 9); af disse falder den ene halvdel udenfor hellensk område, nemlig to østerlandske: frygisk og persisk; én sydlandsk: libysk; dertil den kimmeriske med borealsk hjemsted. Føjer man til disse, som pege i tre retninger, den ved Tiberen hjemmehørende, så få verdenshjørnerne alle udenfor Hellas en Sibylle; de fem hellenske ere: den delfiske, erytræiske, samiske, kumaniske og hellespontiske. Tallet er en tilfældighed. Også andre og fjernere egne have opnået at få en Sibylle; fra Hellas er Sibylle ligesom dannelsen bleven overført på ikke hellenske og dog helleniserede egne. Der er også fra græsk side tale om en hebraisk Sibylle (Pavsanias 10, 12); hun nævnes *Σαββη*, hvori man finder en hentydning til Sabas dronning, altså tilknytning til Salomon-sagnene. Man har kaldt Sibylle: «die idee des allgemeinen natürlichen Prophetenthums in seiner Verschiedenheit von dem positiven priesterlichen Orakelthum der Griechen» (Lücke; jvfr. «Spådommene» 1, s. 286 n.), og vistnok er Sibyllen ikke som orakel-præstinden betinget af stedet, selv når hun nævnes efter et sted: hun er vandrende. Hun kan være sammen med oraklet uden at gå op deri; Varro nævner blant de ti en delfisk. Det egentlig adskillende fra oraklet må dog søges i **bogen**. Sibylle kan ikke være uden bog, men bøgerne kunne gøre fyldest Sibyllen foruden. Oraklerne have deres tegn- eller lyde-sprog, men intet arkiv, ingen bøger som efterses. Deri som i manglen på sagn eller myte udpeger Sibylle indenfor mytisismen en fjernelse fra mytisismen; lige så antydes forskellen på det som har sit liv i og med folket, kun på folkeligt vilkår, og så det som tåler at opbevares i gemmer; derfor kan hun over-

føres fra sted til andet og hævde sig i en ret uafhængighed af det folkelige. Sibyllen er af herkomst hellensk, men med hellenismen deler hun den kosmopolitiske tendens.

Om end Sibylle-navn ikke vides at være bleven benyttet lige med Orfevs-navnet til fremstilling af en renset mytisisme — dog må bemærkes, at Pavsanias (anf. st.) tillægger de gudopfyldte kvinder et vers om Zevs' evighed, medens Sibyllen i en gravskrift forkyndte sin død — og der lige så lidt kan være tale om senere tiders Sibyllekultus i lighed med Apollo- eller Helios-kultus, hvilken sidste i de syriske kejseres dage betød orientalismens sejr i Rom og senere tværtimod hvad der gælder om Sibylle førtes frem mod kristendommen eller stilledes side om side med den, så fattes derfor ikke spor af brydning imellem det sibyllinske og oprindelig mytisisme. Derved fremkom jævnsides Sibylle en mandlig skikkelse, Bakis. Denne hævder et aldersfortrin, Herodot kender Bakis men nævner ikke Sibylle. Denne sidste tør anses for en midalderfigur at sige indenfor hellenismen. Tidligste omtale af Sibylle hos prosa-forfattere, ingenlunde som noget fremmed, er så vidt vides i Platons Fædros, sålydende: «de største gaver få vi af beåndelse (μανια) som en guddommelig gave — — og når vi skulde tale om Sibylle og andre som brugte guddommelig spådoms ånd, vilde talen falde for lang» (til dette sted henviser Atenagoras i «bønskriftet» og ligeså psevdo-Justin). Dermed stemmer, at oplysning om den plads, Sibyllerne have havt i og for tidens bevidsthed, bliver at søge hos Aristofanes, som dog ikke skelner Bakis fra Sibylle, hvilke to også hos prosaforfattere gerne fremtræde i ening med tilføjet: «og andre flere». Af komedierne komme to i betragtning: «fuglene» og «freden». I førstnævntes mellem-akt (s. 60—85; Dorphs oversættelse) bygges fuglestaden og indvies den; det sidste kræver et offer. Til den h. handling melder sig en præst, han afvises; dernæst en digter, denne afspises med en bid af ofret; derpå giver spåmanden møde. Af et kvad

af Bakis vil han godtgøre, at ham bør gives en stadselig kjortel og splinterny støvler; men i den sted bliver han hånet og mishandlet, alt efter et varselsord, som «læses på en pidsk». Lignende medfart få de der slutte troppen: matematikeren, landfogden og lovhandleren. — Vigtigere er stedet i «freden» (s. 74—84 ssteds); emnet er historisk, den s. k. Nikias-fred. Her nævnes Sibylle, som ikke er tilfældet i «fuglene», og tillige karakteriseres hun. Landmanden, Trygæos, har foranstaltet et offer, hvorved freden, som er nedstødt under jorden, skal drages frem for lyset. Alt som handlingen er i gang, optræder spåmanden Hierokles med indsigelse, atter støttet på Bakis: «ej har skæbnen endnu villet freden af lænkerne løst». Derimod stiller den ofrende et varselsord «det skønneste som Homer nogen tid kvædet»; disse vers, som dog ikke ganske ere Homers, ere en lovprisning af freden med den ikke-homeriske slutning: «men til spåmanden ingen henrække det blomstrende bæger». Afvisningen imødegåes af vedkommende med påberåbelse af Sibylla, hvorimod landmanden atter stiller Homeros. Da ofringen ikke kan forpurres, vil spåmanden have sin part, men ordet som han har fremført mod ofringen:

endnu er det ikke bestemt af de salige guder,
at striden skal ende, før ulven sig parrer med fåret

vendes imod ham sålydende:

det er ikke
tilladt noget at gi'e bort, før ulven sig parrer med fåret.

Det hindrer ikke, at tilskuerne bydes til måltidet, og da spåmanden spørger: «hvad da jeg», fåer han til svar: «æd Sibylla du!» Enden falder som i fuglene, dog med et tillæg: landmanden ikke blot prygler spåmanden men tjeneren river skindene ɔ: klæderne af ham. Mærkelig er modsætningen imellem Homeros og Sibylla (Bakis). Det fåer udseende, som om digteren holdt på det gamle i modsætning til det nye, og i den retning gåer i det hele dramaet; heller ikke blive statens guder behandlede ɔ:

mishandlede som spåmændene; disse vare forvarsel om orientalismen, som ved Aleksander optoges i pagt med hellenismen. Det utvivlsomme i modsætningen imellem Homeros og Sibylla er, at varselsordet fra hin boglige kilde — og Homer benyttedes som fremdeles i kristenheden biblen til at tage varsel af på må og få — kaldes glædeligt, medens Sibylla intet godt har at bringe. Lignende skal efter Plutark («oraklernes ophør») Heraklit have mærket Sibyllas varsler som αγελαστα κ. ακαλλωπιστα κ. αμυριστα (bedrøvelige uden alt tække og smykke); de stode altså i ynde langt tilbage for Homer. Mærket: «bedrøvelige» stemmer med hvad der siges også om spåmænd og spåkvinder fra mytisk tid (Teiresias, Kassandra o. s. v.), hvis spådom bliver et veråb; mærkelig er samme opfattelse af Sibylla, al den stund den afgiver modsætning til hvad der efter Josef var gængs jødisk syn for Daniel som den der fremfor de andre profeter varslede frydefufdt.

Det ser ud, som stillede Cicero (om spådom 2, 54) sig mod Plato, der tilkender Sibylla μανια, furor. Ikke des mindre har Cicero først udtalt sig samstemmende med Plato (terræ vis Pythiam incitabat, naturæ Sibyllam); der er kommen en svingning i opfattelsen, hvori han kunde have forgænger i Platos discipel, Aristoteles, når denne henfører μανια til et af temperamenterne, det melankolske. Hvad der hos Cicero foranledigede svingningen, er varselsordet med politisk klang som i samme dage sagdes at være hentet fra «bøgerne»: den som var konge af navn måtte også være det af gavn. Denne udtalelse, indvender Cicero, fattedes, hvad der dog måtte være det vigtigste, hensyn til tid og sted (in qvem hominum et in qvod tempus). Og hvorledes var den fremkommen? Med anvendelse af et dølgsmål (latebra obscuritatis), så at ordene nærmest havde en anden betydning. For at udfinde varslet måtte der læses som et akrostichon (versenes første bogstaver i fortløbende række); men at lægge sådant til rette, tyder ikke på furor, på en insanus, det gåer ind under ars og diligentia (Spådommene 1, s. 285—7). Al-

ligevel vil Cicero ikke udtale sig mod sibyllinerne; hvad han vil, er, gøre den gamle regel gældende, at de kun må læses efter senatets bydende — varselsordet var et træk af Cæsars parti mod senatet — med den tilføjning, at fra gammel tid har anvendelsen af sibyllinerne været afværgende fremfor positivt anordnende. Han slutter således: qvidvis potius ex illis libris proferant qvam regem, lad dem læse ud af bøgerne hvad de ville, kun ingen konge.

Virgil har andre strenge på sin lyre; man har endog gjort ham til sibyllens sanger; den kristne tid (legende og Dante) har ladet ham træde ind i Sibyllens sted som en kristendommens forgænger. Det er især 4de af hyrdedigtene (eclogæ[1]) som her kommer i betragtning samt Æneaskvadets 6te sang. At sætte førstnævnte digt i forbindelse med sibyllinerne og give samme en kristelig fortolkning har højbåren hjemmel. I en tale, Evseb neppe uden grund tillægger kejser Konstantin som henvendt til de nikænske fædre, føres først klage over at menneskene ikke ville tro Sibylla, hvem frelseren dog har udkåret til sin profetinde — hentydning til vore sibylliner 8, 217—55, som Cicero fåer æren for at have oversat — og dernæst påberåbes en dobbelt spådom af Italiens navnkundigste digter, dels om den nye herskerslægt (Æneaskvad 6, v. 788 fgg.), dels 4de ekloge. Efterfølgende tider have vandret i de kejserlige fodspor, vor tid ikke for at godkende enten Sibylle eller Virgil som profet men ved at tilstede nævnte ekloge som på anden hånd sibyllinsk; spørgsmål bliver kun, om det til grund liggende sibyllekvad skal gælde for hedensk af oprindelse eller for jødisk efter-digtning; altså under sidste forudsætning: om beskrivelsen af guldalderen falder sammen med skriftens (Jesajas) forjættelser om det nye paradis. Her forekommer der mig at være plads for en tredie opfattelse, som kunde have delvis, endog fortrinlig ret. Både 3die og 4de ekloge

[1]) Udtrykket er ensbetydende med chrestomati el. antologi.

ere stilede til Asinius Pollio, forfatter, konsul og Oktavians ven; ekloge 3 er digtet med Teokrit til forbillede i de sikeliske musers tonart og priser Pollio som forfatter i samme tonart; ekloge 4 begynder med opfordring til samme muser (Sikeliens) «at tage tonen lidt højere» (paullo majora canamus). Hvad for en tone kan være ment? Der nævnes cumæum carmen, alt som det hedder: «nys kom det kumæiske kvads sidste alder» — at det kumæiske kvad skulde være den cumanske Sibylla, turde være en forfejlet slutning. Nærmere ligger det dog at tænke på en «bukolisk» sanger i højere tonart end Teokrit, en sådan er Hesiod. Hvad Virgil siger om ultima ætas, passer på Hesiod fremfor på jødisk Sibylle. Vistnok er der et forhold også fra sidstnævntes side til Hesiod, et lige så inderligt som til Daniel; men tids- eller verdens-aldre tæller hun ikke som Hesiod, ligesom hun heller ikke som nævnte karakteriserer tidsaldrene efter metaller (*χρυσειη* i Sibyll. 1, 284 er enestående og som sådant uden vægt). «Metallerne» ere mellemled imellem den bøotiske sanger og Nebukadnesars syn (jvfr. P. V. Christensen «fem verdensaldre» i «for literatur og kritik» 1848). Og endelig dvæler Sibylle med forbigåelse af flere slægtled især ved 10de — når hun nævner 11te, menes den der afløser slægtrækken —, medens man i Rom (Ovid) afveg fra Hesiods fem og kun talte fire. Sidste alder er jernalderen; efter at denne er kommen, kan det hedde:

Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo,

«på ny begynder der et stor-år». Stor-året må opfattes som tusind-år — Plutark giver forskellige ansættelser (Evseb evangel. forb. 15, 54); jvfr. Cicero de natura deorum 2, 20 (51); de republica 6, 22 —; måske en tredobbelt Føniksalder (Josef ansætter kun 600, oldskr. 1, 3, 9). Tacitus (årbøger 6, 28) véd, at Føniks har vist sig fire gange: under Sesostris, Amasis, Ptolemæus III (evergetes), Tiberius, og når den kom 5te gang, skulde Rom forgå; hertil hentyder Sibyl. 8, 139. Afstanden imellem de tre sidste termini bliver hver gang henved 300 år. Tusind-

året som periode for gentagelsen antyder også Æneaskvadet (6, 748—51). Da nu Herodot ansætter Hesiod sammen med Homer til 4 hundredår forud for sin tid (Herod. 2, 53), en tidsbestemmelse, for hvilken Virgil ikke kan agtes fremmed, så kan denne lade tiende hundredår, regnet fra Hesiod, gælde for næsten udløbende (lignende tidsansættelse hos Josef (anf. st.): fra Hesiod til damaskeneren Nikolaus, Herodes' fortrolige). Dertil kommer, at spådommen ikke betegnes som sigtende til den slægt som er oppe men til næstfølgende, til barnet som skal fødes eller netop er født (i alt fald betegnes det som drengebarn). At kvadet kaldes Cumæum passer på Hesiod lige så godt som på Sibylla; vel levede Hesiod som bøotier men stammede efter egen angivelse fra Kyme; altså fælles hjemstavn med Sibylla, som hun er også han udvandret. Derfor kan det hesiodiske kvad også ses som sibyllisk, hvilket neppe ligger udenfor Virgils agt; men digtarten, hvori denne bevæger sig, må henlede blikket nærmest på den ældste bukoliske sanger.

Digtet skuer frem i tiden; hvoraf forklares denne profetiske karakter? Ikke som optagen efter Hesiod men heller ikke er den i den givne form sibyllinsk. Virgil benytter her et element som han ikke kunde låne fra nogen af disse digtere men nok fra græsk filosofi. Det er stoas tanke eller drøm om den sig gentagende udvikling (den udføres på neppe anbefalende måde af Origenes «mod Kelsos» 5, 20—1): magnus ab integro etc. Så såre et stor-år er omme, begynder det forfra i samme orden men med en vigtig forskel, idet der til disse tilbagevendende tider kan siges: currite (Ecl. 4, 45—6), skynder eder — måske den tanke er Virgils egen. Følgelig må man ikke tillægge barnet, digteren tiltaler, personlig indvirkning i så henseende; dertil er man bleven forledt ved det formodede forhold til Jesaja, hvilket — selv forudsat mellemled — neppe har anden hjemmel end denne vrange tydning. Barnet skildres ingenlunde for egen del som underbarn, det oplever kun undere; selv tilkendegiver det

intet videre end et kommende slægtled, hvormed stor-året fra forrige omgang siges at udløbe. Men nok skal det på ny begyndende stor-år gennemleves af den der oplever dets frembrud; ej heller ender det i en jernalder som er det snart udløbendes ultima ætas. Af den grund fåer forestående stor-år kun tre aldere, svarende til de tre trin, hvori barnet nåer til fuld modenhed. Først betegnes barndommen v. 18—25; særeget for denne tid er, at pleje eller røgt ikke behøves, naturen tilbyder af sig selv alt uden at dog det skadelige er borte (serpens occidet); men der vil være det ved hånden som bøder derpå (assyrium — amomum). På næste trin, ungdommen (v. 26—36), genoptræder hero-tiden; der vil blive brug for heltekraft til at gøre det af med resterne af den gamle svig, men en mærkelig forskel må der blive på kampene forud og herefter, alt som det antydes:

erunt etiam altera bella,
atqve iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.

(kampe skal der være om igen, og for anden gang må Akilles på farten). På tredie trin, manddommen, (v. 37 —45) nåes fuldendelsen, der behøves ikke mere nogen langvejs-færd, heller ikke arbejde i hjemmet; jorden vil ikke trænge til ploug, og om det er fårene ville de selv farve ulden, inden de klippes. Om det der ligger ud over samme ypperlighed siges intet, derom bør heller ingen spørge. Digteren slutter med en hilsen til de guddommelige der ere rede til at stige ned, med tilføjet ønske om selv at måtte opleve hvad han har sunget og således at kendes som sangernes ypperste, men derfor tabes nærmeste anledning ikke af sigte, barnet opfordres til at tilsmile moderen som har båret det onde, medens den kommende lykke er barnets del.

Utvetydig med nævnelse kommer Cumæa Sibylla til syne og til orde i Æneaskvadet (sang 6) men — uden bøger, som ikke mindst i Rom var det betegnende for Sibylla. Ligesom eklogens sanger kommer Æneas fra Sikilien, hvor festlighed er afholdt; han henvender sig «til

den høje borg som den høje Apollo foreståer og den forfærdelige Sibyllas afsides liggende skjulested, den umådelige hule, for hvem den deliske spåmand — — afslører det kommende». Som den historiske stræng er anslået, fåer digteren fart. Sibylla sætter sig som talende i det ligefremme forhold til den adspørgende; digteren træder dermed i sin høje beskytters fodspor, ti Avgust flyttede de restavrerede sibyllinske bøger fra gemmestedet under Capitolium til palatium hvor han selv boede; Apollotemplet samme steds blev til den ende anvist. Denne hæder forkynder Æneas Sibyllen (6, 69—74); til gengæld beder han om et varsel ikke ved blade (som det dodoniske orakel), i lighed med Pytia skal hun selv fremføre sit kvad. Det sker, men Æneas kan ikke lade det være nok dermed; på Sikilien har han fejret sin fader Ankises' dødsoffer, nu vil han have denne selv i tale og til den ende stige ned i underverdenen. Sibylla svarer:

facilis descensus Averni
sed revocare gradum superasqve evadere ad auras
hoc opus, hic labor est —

dog når alt tilbørligt iagttages, kan det mislige ned og op lade sig udføre. I det øjeblik, ofret bringes de underjordiske, indfinder Sibylle sig for i person at være fører. Den udkårne bringes til Ankises, som drager sløret helt fra den fremtid, som er digterens samtid. Sibyllens egen spådom var mest opmuntring og tilskyndelse; fra Ankises' læber kommer varselsordet om gens julia, det klinger frydefuldt men ender i en sørgetone, klagen over arvingens Marcellus' død (Marcellus var eneste son ved Avgusts første hustru Scribonia). Det bliver som en modsætning til 4de ekloge (barnets fødsel); Sibylla hævder sit ry for at spå «det lidet lystelige». Atter således stadfæstes det, at eklogen er hesiodisk fremfor sibyllinsk. Også ud over gens julia søgte man i bog 6 spådomme; v. 808—12, der efter digterens mening sigte til sabineren Numa («hvem kommer der langvejs fra — — jeg kender hår og hage af en

romerkonge sendt fra et fattigt land til et stort herredømme») anvendte Hadrian på sig, spanieren.

Under et mærke som det beskrevne blev der plads også for en jødisk (hebræisk) Sibylle, så at nævnelsen blev mere end den kan have betydet hos Pavsanias (s. 179); og dog blev det karakteristiske ved Sibyllen i hellensk skikkelse tilstrækkelig bevaret, så at fælledskabet ikke fornægtes. De kristne forfattere nævne sammen med Sibylle gerne Hystaspis (i lighed med det gamle: Bakis og Sibylle; Hystaspis er også mandsnavn) som sandhedens forkynder blandt Hellener; for os er Hystaspis kun et navn i linie med dem, ny-pytagorismen støttede sig til, om Sibylle, ene om hende, kunne vi have en dokumenteret mening. Men så meget klarere ståer kløften (s. 176) imellem den psevd-epigrafi, som borger navn fra fædrene, og den som drister sig til lån anden steds fra, dem udenfor; i henhold dertil må forholdet imellem jødisk hjemfærd-literaturs to profetiske strømninger med forskjelligt udgangspunkt bestemmes; ikke have de i tid afløst hinanden, de ligge snarere jævnsides. Dog spænder Sibylle-literatur især frem i tiden langt ud over Henok- eller selv Esra-literatur. I Jerusalem blive sibylliner utænkelige; vare vi henviste ene til palæstinensiske forfattere, Josef fraregnet, vilde vi slet ikke vide af sibylliner at sige. Denne bemærkning stiller forholdet imellem Daniel og sibylliner i det rette lys: som et aldeles ensidigt; for så vidt et sådant er tilstede, da må det falde udelukkende på sibyllinsk side. På den kant gjælder det om at benytte hvad man fandt brugbart — hvorfor ikke Daniel! Men første impuls hidrørte ikke derfra, ligesom også den indvirkning, for hvilken sibyllinerne have oplukket sig, fra gammel-hebraisk profeti eller det med samme beslægtede, vil vise sig lidet betydende. I sibyllinerne er emnet Israels, formen Hellas'; som i reglen gik det også her: den skiftende form fik magt over emnet i omdannende retning.

---

Når vi efterat nævnelsen har kastet lys over opgaven, som forelå, give os i færd med dens løsning, samlingen, der fører påskrift: oracula sibyllina, så bliver det første fornødne rede på det der melder sig som en helhed. Hvad der blev sagt om Henokbogen, den er ikke værk af en enkelt forfatter, knap nok af en hel tidsalder, det gjælder og i end højere grad om sibylle-literaturen; navnet: literatur — om ikke just for omfangets skyld — er her anbragt. Affattelse og sammenfattelse ere også her to ting, endda skilte ved en såre betydelig tidsafstand. Med udtrykket: sammenfattelse kan ene den bestræbelse være ment, der gåer ud på at fremstille disse orakelmæssige udsagn alle som sammenhørende helhed. Fra først af kunne de heller ikke være fremkomne i lighed med de pytiske varsler; disse bestod i løsrevne sentenser, tilsyneladende uden mening; også dem har man stræbt at samle som helhed men neppe inden ny-platonsk tid (Porfyrios), tilsigtende en modsætning til den profeti, hvorpå kristendommen støttede sig. Sibyllinernes samlede fremkomst er af tidligere datum og tendensen en anden; modsætningen var med modifikation efter tidsforholdene helt igennem til hellenismen, hvilken de pytiske varsler selvfølgelig skulde støtte. Samlingspræget kan også kaldes medfødt de her omhandlede orakelmæssige udsagn; det var ikke et vilkårligt indfald at prøve på at bringe sibylliner i indbyrdes forhold som helhed. Det første sikre vidnesbyrd om et værk omfattende alle sibylle-varsler er en udtalelse af gotekrigens historieskriver Prokop (Justinians dage); den falder mindre fordelagtig med hensyn til beskaffenheden af samme værk: «Sibyllen — hedder det hos nævnte — fortæller ikke tingene i nogen følge, lige så lidt er der sammenhæng, men idet hun taler om Libyens ulykker springer hun straks over til Perserne, så kommer hun i tanker om Romerne, gåer så over til Assyrerne, derfra tilbage til Romerne for også at spå om Britternes lidelser; derfor er det et menneske umuligt at forstå Sibyllen, så længe ikke tiden eller udfaldet er bleven ordets

fortolker». Meningen med sammenfattelsen har været at bøde på hin mislighed og give oraklerne som sluttet helhed; alt som det kendes af den gamle græske fortale, hvis unavngivne forfatter siger sig at have sammenbragt og sigtet de sibyllinske varsler som forefandtes spredt og i forvirret stand «for at bringe dem i sammenhæng og orden» (*μια συναφεια κ. ἁρμονια*); hvorpå samme forf'r gåer over til at karakterisere oraklernes indhold som det høje og hellige og dertil knytter oplysninger om Sibyllerne med gengivelse af Sibylle-sagnet hos Dionys (fra Halikarnas) og med fremhævelse af Laktans, af ham nævnet Firmian, hvilken sidste opføres som præst ved kapitoliet. Denne fortale ansættes — ved Sibylle-varslernes franske udgiver og fortolker, C. Alexandre[1]) — til samme tid som forud nævnte bysantinske historieskriver. Prokops udtalelse tør dog gælde for den senere af de to; af den kendes en samtidigs dom om hvad hin unavngivne samler har nået; den falder helt ugunstig. Det er dog rimeligt, at samlerens arbejde ikke er gennemført, som kendes allermest af at omredigering — som svarende til det i fortalen satte mål — neppe er nået ud over de første to bøger. Men tillige fremgåer af fortalen i hvor høj en grad en harmonistik, som den i fortalen anmeldte, måtte krænke varslernes oprindelige beskaffenhed. Hvad der har været tilsigtet med sammenfattelsen, var vistnok tillige renselse sigtende til at afværge ringeagt for Sibylle-varslerne; målet er, afset fra Prokops mislige dom, ikke sket fyldest. Fra den angivne tid har den græske kristenhed tabt sibyllinerne af sigte, om ikke glemt dem; kristenhedens latinske del vedblev middelalderen til ende at stille Sibylle sammen med profeter (flagellant-hymnens: teste David cum Sibylla særlig om verdensbranden, hvor David er repræsentativt navn), men græsk forstod man ikke og

---

[1]) Gennemgående støtte udtalelserne sig her til ovennævntes granskninger; en derfra afvigende mening vil blive anmærket som sådan.

latinsk oversættelse havdes ikke, fraregnet hvad der var gengivet hos Avgustin (Om Guds stad 18, 23). Den latinske, metriske oversættelse, som nu medgives sibyllinerne, er efterreformatorisk værk (af Castalio); de i vore dage fundne bøger (fra bog 11) ere lignende udstyrede af de respektive udgivere. — Om sibyllinerne i trykt skikkelse henvises for øvrigt til ovenfor anførte afhandling af C. E. Scharling og Victor Rydberg, «Sibyllerna och Völuspa» i Letterstedtska tidsskr. for 1881 s. 11—16.

Det er et spørgsmål, om sibyllinerne, som de (året efter Luters død) gaves i trykken i 8 bøger, falde sammen med værket fra Justinians dage, omtrent tusind år forinden. Af hvor mange bøger den ældste samling, der vilde gælde for at omfatte det hele, har bestået, siges ikke. De 4 bøger, som ere fremdragne i vore dage, bære mærkerne: 11—14; derefter skulde to mellemliggende (9—10) savnes; adskillige ytringer tyde på at der har været flere bøger end 14. Hvor fremtrædende end helhedsbestræbelserne ere, blive de ikke mindre af såre løs beskaffenhed; således kunde man godt numerere de åtte bøger som ti ved hjælp af tilgifterne til bog 8; og hvad de bøger angåer som fremtiden end kunde bringe for lyset ud over 14, ville de neppe have synderligt krav på at komme i betragtning med hensyn til den almindelige karakteristik. Allerede den betydning, der kan tillægges de fire nyfundne, indskrænker sig til at drage tidsgrænsen med sikkerhed indtil videre for sibylliners affattelse; forresten stå disse fire langt tilbage for de tidligere kendte (oprindelig trykt samling), om end også disse fra vort synspunkt kunne være af forskellig værd. De første to bøger ere i alt fald af anden beskaffenhed end de næste seks. I almindelighed beror sådanne frembringelsers betydning på ælde; det ligger i sagens natur, at jo længere tråde af den art spindes ud, jo mere taber sig den oprindelighed, der fra først af har været tilstede, for at afløses af efterligning på anden, tredie hånd, af manér.

Dog har det interesse at se, hvor længe evne til at frembringe sådanne værker og trang for samme har holdt sig. Tidsgrænsen spænder fra 2det hundredår f. Kr. (derom have udgivere eller kommentatorer siden Bleek været enige) indtil den grænse, som nu ansætter sig selv: 3die hundredår efter Kr.; ialt: 500 år. Som så lange tiders værk — henved halvdelen af den tid som ansattes fra Moses til Artakserkses den langhåndede — kan udbyttet kaldes tarveligt. Det gør ikke synderlig forskel, om vi — som her er meningen — holde os til den oprindelige samlings 8 bøger; ved afdraget forkortes affattelses-perioden højst et halvt hundredår. Der må nok spørges, al den stund her talen er om sibyllinerne som en bestemt tidsalders værk, dertil en tidsalder forud for vor tidsregning, hvor vidt den hele samling, selv når den indskrænkes til 8 bøger, bør tages under overvejelse, og — hvad der tildels er et andet udtryk for det samme — om sibyllinerne kunne være at henføre under «jødisk literatur». Udtrykket er mangetydigt, selv når det indskrænkes til Israels folkelige tilværelses tid (jvfr. teol. tidsskr. for 1879, s. 408 fgg.). Fra streng jødisk side har man aldrig indladt sig med sibylliner, måske neppe ænset dem, og sikkert er langt den største del af kristeligt udspring. Alligevel kan det have god grund nærmest at henføre sibylliner til jødisk literatur, alt fordi de ældste og toneangivende, derfor også vigtigste, falde ikke lidet forud for Kr., og om end — hvad stedfæstelse angåer — aleksandrinske, ere de dog utvivlsomt jødiske, netop stærkt polemiske mod hellenismen. I den henseende samstemme de to profetiske epigoner: Henok og Sibylle; der bliver den forskel, at det politiske moment er svagere hos denne end hos hin. På en måde synes nok det politiske sært fremtrædende i sibyllinerne; der spares fra først af ikke på veråb over alle mulige magter — som antydet er af Prokop —, men netop denne almindelighed («in's blaue hinein») udelukker sigtet, som kræves af politiken, formål i det enkelte. Det er også først i modsætning til Rom,

at den literatur, som slutter op til Henok-bog (eller -bøger), får egentlig politisk præg, som atter skiller fra den hele n. t'lige literatur; også sibyllinerne fra samme tid får et præg lignende som literaturen i jødisk hjemstavn. Alligevel slettes ikke forskellen på det stedlige: i eller udenfor Palæstina. Men alle sibylliner tør gælde for affattede af jødisk fødte; i kristelig tid kunne forfatterne have været kristne. Vanskeligheden i at skelne trosstandpunkt er i den maskerede profeti nok så stor som i den psevd-epigrafe. Altid må der om varsler, der falde indenfor kristelig tidsregning, antages: enten kristelig affattelse i levende sammenhæng med den gamle pagt, eller under forudsætning af ikke-kristelig affattelse dog berøring med, ja påvirkning af kristendommen, det være blot som kendt eller som delvis tilegnet.

Det er det løse i sibyllinernes form, som gør, at man har kunnet tænke på at samle, hvilket blev i bunke en mellemting af det spredte og af helhed; enkelte afsnit kunne fremdeles udskilles og tiden for deres affattelse nogenlunde berammes. Når man vil have et overblik af denne literatur, må man ikke gå frem efter bøgernes orden, der ligesom numereringen er senere tiders værk; oprindeligheden måtte så meget mere tage skade, som man ikke nøjedes med sammenrimpning, som den i Henokbogen med lethed påvises, alt i henhold til Henoks dobbeltstilling. Sibyllinerne have for os større vigtighed, eftersom den udarbejdende (glattende) hånd har fået mindre magt. Og sikkert vare vanskelighederne for hin harmonistik tilstrækkelig store, til at forskellige perioder end skinne igennem, tre eller fire i tal: 1) forud for kristendommen, aleksandrinsk-ptolemæisk fra 2det hundredår f. Kr.; 2) hebræermenighedens alder, afsluttet med Hadrians tid; 3) antoninsk alder, omfattende 2det hundredår ud over Hadrian; 4) som efterslet en efter-antoninsk tid, hvis yderste grænse løber til Avrelians (Odenats) dage. Sidste periode repræsenteres især ved de ny-fundne bøger, som den kristne oldtid tildels ikke kunde kende og selv der-

efter ikke har ænset. De sibylliner, af hvilke et overblik skal gives, omfatte tidsrummet fra 2det hundredår f. Kr. til 2det hundredår efter. Trods smulrende beskaffenhed gør sammenhørigheden sig gældende, så den tidsgrænse neppe kan udpeges, som i fremstilling af Henok-literaturen kun overskredes på et enkelt punkt og vitterligt nok (patriarkernes testament); heller ikke er her en adskillelse som for psevd-epigrafisk profetis vedkommende på hyrkantid og flavisk periode. Forskellen, som kommer, peger på oprindelse (kristelig el. jødisk) fremfor på modsætning; men først i den sene skikkelse får Sibyllen helt udtalt, indtil enden uforandret den hebræiske.

1.[1]) Før-kristelig periode repræsenteres ved to afsnit af bog 3: v. 97—294 og v. 489—817; det mellemliggende v. 295—488 har anti-romersk præg, medens hine to overvejende ere anti-helleniske eller — sibyllinsk — anti-makedonske. En antydning af Rom fattes ikke i afsnit 1; det er ogsaa i afsnit 2, at de sikreste mærker på før-kristelig affattelse må søges. Mellemliggende afsnit falder ind under næste periode (kristelig tidsalder). Derimod høre bogens indlednings-parti og ligeså det lille slutnings-parti til periode 4, for så vidt denne medindbefatter omarbejdelser og afrunding. Tidsbestemmelsen for de to til periode 1 hørende afsnit bliver at påvise; deri må vi søge sibyllinismens oprindelse. Et mærke frembyder v. 192—93, idet et efter-makedonsk herredømme angives, som udpeges ved hvid dragt d. e. romersk embeds-toga; det siges at ville opvække had «indtil det 7de kongedømme i Ægypten af hellensk rod»; det var 169, at Pompilius Lænas viste syrerkongen ud af Ægypten. Næste mærke findes i afsnit 2, v. 608—10: «naar syvende konge af hellensk-makedonsk magt har hersket over Ægypten, da vil der fra Asien komme en stor konge, en lynende ørn»; manden er den, som vistes ud af Ægypten ved romeren, Antiokus 4. eller

---

[1]) Det bemærkes, at det følgonde (1—4) forstås bedst, når man har sibyllinerne ved hånden, men aldeles fornødent er det ikke.

epifanes. Det syriske (selevkidiske) herredømme over Palæstina stammer fra sejren ved Paneas (eller Jordans kilder oldskr. 12, 3, 3); omtrent 100 år forinden (295 ved sejren over Demetrius poliorketes [1])) havde Lagiderne fået rådighed i Asiens syd-vestlige hjørne; på en måde forligte bleve de to herskerætter ved giftermål — Antiokos 3's datter med Ptolemæus 5. epifanes (Dan. 11, 17) —, hvortil knyttedes løfte om tilbagegivelse af Palæstina som kongedatterens medgift; løftet indfriedes ikke. — Tredie tidsmærke er ret i sibyllinsk stil: v. 551—53; der forkyndes dom over Hellas, og forkyndelsens tidspunkt ansættes til 1500 år efter grækerværldens opkomst. Hvor omtrentlig end angivelsen er, må man give kommentatoren ret i, at når man fra tiden før de første by-dannelser i Grækenland går 1500 år frem, nåer man midt ind i Ægyptens ptolemæiske alder, altså til godt 150 år f. Kr. Den franske kommentator nævner som 7de konge: Ptolem. Filometer; jeg skønner ikke rettere, end at det efter tallet måtte være broderen: Pt. Fyskon («tykvom», hvem Passov — leksik. 4 udg. — for en fejls skyld kalder 5te Ptolemæer); men vi skulle se, at den anden angivelse i realiteten kan have ret. Det skelner for resten ikke lidet, på hvilken af brødrene — Epifanes' og Kleopatras sønner (oldskr. 12, 4, 11) — man tænker; de kæmpede først indbyrdes om herredømmet, og hver især beklædte det en god stund: den ældre fra 180—45; den yngre, Fyskon, fra 135—16; tilsammen fylder brødrenes herskertid over 60 år. Indenfor Fyskons eller Evergetes II's regering begynder i Jerusalem Hyrkan I's tid (fra 135), altså melder den sibyllinske literatur sig med et forspring i tiden for Henok-literatur; når man ved den syvende konge må tænke på Filometer,

[1]) I anførte år og næste forspildte Antigonos' søn arven efter faderen i Asien (Drojsen Gesch. des hellenism. udg. 2, 2, s. 257—58). Antigonos havde i Syrien søgt støtte mod Ægypten; efter hans undergang blev Kölo-syrien tvistemne imellem dem, der delte byttet, herskerne ved Nil og ved Evfrat (Selevkos' æt); da sidstnævnte vandt Syrien, blev Antiochien kongedømmets stad (1 Mak. 3, 37).

et ikke ganske lidet. Det hører til særegenhederne for hver af disse literære retninger, at den jerusalemske angiver tidspunktet med udpegende nøjagtighed, hvorimod den aleksandrinske maler løselig i store træk, som stå fare for at svømme bort. Tidsangivelserne i bog 3 blive i de senere varsler ikke uden sidestykke; da ere tidsmålerne ikke længer Ptolemæer (eller Selevkider) men romerske kejsere.

Afsnit 1 (d. e. v. 97—294) deler sig atter i to hvert på omtrent 100 vers; de to underafdelinger skilles ved en formaningstale: v. 196—217. I første underafdeling er det mytiske overvejende, i sidste det bibelske. Hint begynder bibelsk nok fra Babel-tårnet (skildringen er omdannet og gentaget 1, 307—18), men med jordens udskiftning får det mytiske magt; udskiftningen fremstilles som delingen imellem Gajas og Kronos' tre sønner: Kronos, Titan og Japetos (forblommet gentaget i 1, 293—6), hvilken myte føres ud til Reas tredie fødsel i dølgsmål, dog uden nævnelse af det fødte (Sevs), og dermed slutter «Titanernes tid» men indledes krigene på jorden. Med denne tanke for øje opregnes herskerfolkene, som have afløst hinanden: Ægyptere, Perser, Meder, Ætioper og det assyriske Babylon; dernæst: Makedoner, Ægypten for anden gang (det ptolemæiske), endelig Rom; de fire sidste kunne minde om Daniel, dog uden at denne bliver kendelig. I krigenes tid er Sibylle opkommen; hun har at kundgøre, hvor mange riger der skal være (v. 162—6), en opfattelse af spådommens opgave, som aldeles ikke er hellensk. I modsætning til krigsmagterne nævnes derefter Salomons tempel, hvis herredømme er over vest-Asien; optællingen af det dertil hørende begynder med Føniker og ender med Lyder, hvori Perser indbefattes; derpå føres atter i modsætning til tempelmagten de tre frem: Hellener, Makedoner og et tredie herredømme «i hvide klæder»; det sidste vil indgyde alle konger frygt, men værst vil det være mod Makedonien, hvortil altså Antiokos Epifanes henregnes som den der udvistes ved Romerne.

Så skal Guds folk komme igen, det skal blive «de dødeliges vejledere»; dermed er noget ud over tempel-vælden antydet (det kan minde om Jes. 49, 6). Her falder formaningstalen ind. — Anden underafdeling tager udgang fra Ur i Kaldæa, svarende til Babels tårn i spidsen af første; her er det Israels historie, som føres ud indtil de 70 år, da landet skal ligge øde (Jeremias); dertil knyttes forjættelse om «kongen, som Gud vil sende», og om templet, som genrejses ved Persernes hjælp. Tilbageførelsen flyder sammen med det forventede eller det messianske.

Som afsnittet forud falder afsnit 2 (v. 489—817) i to dele; adskillende bliver her Sibyllens udtalelse om sig selv: v. 698—701. I afsnit 2 ere underafdelingerne ensartede; forskellen er, at i første rettes tiltalen til den ugudelige, i anden især til den gudfrygtige. En vis korrespondens er der altså med de to underafdelinger forud, af hvilke den første var hellensk farvet, den anden israelitisk. Gennemgående er dog her i alle måder det anti-hellenske; heller ikke kommer ud over Hellas nogen magt eller modstander i betragtning. Efter en indledning i Sibylle-stil: véråb over skiftende folkefærd, vender tiltalen sig (v. 520) til Hellas; det trues med barbarisk indfald og trældoms åg; man antager for uvist, hvad dermed er ment; måske det kunde være det galliske indbrud, skønt Grækenland ikke derved bragtes under trældom. Derpå angives grunden til samme hjemsøgelse: i 1500 år har Hellas ført an til det onde ɔ: afgudsdyrkelse. Dog formanes det til at sende ofre til det rette tempel (v. 562—5), et træk, som røber den jødiske affattelse og langt fra i dette afsnit er enestående. Det kendes på skildringen af de fromme mænds slægt, som dernæst følger; denne slægt gør sig ikke skyldig i Hellenernes vederstyggelighed, hvilket derimod gælder om de andre folkefærd som Latiner; især fremhæves i den retning Ægypter. Over disse kommer dommen, medens de, fra hvem fordærvelsen stammer ɔ: Hellener, have magten. Når nemlig den

syvende konge af hellensk-makedonisk rod hersker i Ægypten, da vil der fra Asien komme en stor konge, han vil nedbryde Ægyptens kongedømme (v. 608—15), hvoraf følgen bliver omvendelse. Kongen fra Asien kan kun være Antiokos, men ydmygelsen ved Romeren forbigåes her. Den syvende konge må være den af den ægyptiske Epifanes' sønner, Filometer eller Fyskon, som i hin stund havde magten (meningerne ere delte; se Keil: Kommentar über die Bücher der Makkabäer, s. 40—41); den må det være, som Antiokos overvandt (1. mak. 1, 17—18). Med Daniel k. 11 har skildringen af kongen fra Asien intet fælles; snarere afgiver Jesaja 19, 4 fgg. en bibelsk tilknytning. Fremstillingen af omvendelsen og sammes virkning brydes med en tiltale til den ugudelige (v. 624; betegnelsen som i formaningen v. 217). Her formanes til besindelse, tugtelserne skulle ende med, at jorden i lange tider ligger udyrket. Da vil kongen dages, som Gud vil sende fra solen [1]) — modsat kongen fra Asien —; han skal udføre Guds råd, dog rejse sig mod ham jordens magter for at ødelægge helligdommen og dens borgere, men det er timen til Guds dom. Varslerne forud for dommen gå i ét med selve dommen (v. 672—97). Hvilepunktet indtræder i Sibyllens vidnesbyrd om sig selv.

På ny tager hun til orde, denne gang i henvendelse til de gudfrygtige; den føres ud til genoptagelsen af 648—51 i 728—31; der er ingen brug for det skarpe mere, når jorden ligger udyrket, og til de gudfrygtiges fryd og sejr hører det, at alle våben brændes (jvfr. Jes. 9, 5). Dog skal Hellas ikke være udestængt fra de frommes gode, kun må det omvende sig for at få del i herligheden; når den alt nærende jord giver føden unødt og Gud opretter det uforgængelige rige, da skulle menneskenes gaver bringes til det rette tempel. Skildringen v. 740—94 løber ud i en «tiltale til ungmøen» (*κορη*), dog uden

---

[1]) Dette træk synes længere frem i tiden at være gået igen; se «frimenighed og apostelskole» 2, s. 359.

mytisk tilsætning; der strøjfes til Sak. 9, 9 i forbindelse med Jes. 11, 1—9. Slutningen bliver en angivelse af de varslende tegn (v. 796—807), og endelig Sibyllens selvbetegnelse i henhold til beskikkelsen, tillige oplysende herkomst og ret nævnelse. Hun siger sig i guddommeligt vanvid at have forladt det assyriske Babylon med bud og varsel til Hellas, der havde pådigtet hende sit eget land som fødestavn og kaldt hende «erytræisk», datter af Kirke (den homerske) og Gnostos, ja betegnet hende som afsindig, løgnagtig; men med varslernes opfyldelse må det få en ende, og hun skal nævnes som den, hun er: Guds stor-profetinde. Dermed har Sibylle indsat sig.

I hele dette ældste Sibylle-varsel er der intet lån fra Daniel, om end Dan. 11, 22—28 drejer sig om Antiokos IV's kamp med Ptolemæos VI (eller VII), og dog fattes ikke, hvad der må ventes af den rent jødiske Sibylle, mindelser om profeterne, ihvorvel heller ikke de ere fremspringende (mindelser om Jerusalems psevdepigrafer møde først langt mere fremme i denne literatur og have et fra de her berørte mindelser helt afvigende præg). Hvad der falder i øjnene, er hensynet til Hellenernes folkelige forestillinger, dertil på uforsvarlig måde, især i underafdeling 1 af afsn. 1, hvor Noa viger pladsen for Kronos, hvorhos en vis lighed om ikke identitet søges gennemført. Dog undlades nævnelsen af den hellenske overgud (som måtte blive svarende til Noa, faderen vilde da få plads efter sønnerne); også skal underafdeling 2 måske bøde på det uforsvarlige i den første, i hin stilles manden fra Ur i spidsen og den føres ud til de 70 sabbatsår d. e. hjemførelsen i messiansk lys. Afsnit 2 udmærker sig endog ved modsætning til Hellas, afholdende sig fra al omprægning af myter til sandhedens fremme. Men derfor kan der i alt fald på dette trin ikke være tale om nogen videreførelse af det ved den jerusalemske profeti givne; lige så lidt om nogen indførelse af messiansk forventning i kredsen for hellensk bevidsthed. Den rent jødiske Sibylle er belærende fremfor forudforkyndende; interessen er den, som ligger til grund

også for «Salomons visdom» og på anden måde kommer til udtalelse gennem Aleksandriens jøder (Numenios), den monoteistiske. — Selvbetegnelsen, Sibylle her har givet, bar hos «fædrene» ikke den tilsigtede frugt, de nævne hende trods afvisningen erytræisk; end ikke cumana kunde gøre den erytræiske rangen stridig som ret Sibylle. Så vidt jødisk Sibylle, vil sige: Sibylle på jødedommens grund.

2. Vi gå over til varsler, affattede i kristen tid, om end tildels i hjemfærdstidens udgang, og under kristelig indvirkning, i alt fald overvejende ved kristne, altid af jødisk herkomst. Tages denne produktion under ét, så tvedeles den ved omsvinget, som kan kaldes hebræer-menighedens opløsning (den begivenhed, som kan have havt indflydelse på menighedens skriftordning; jvfr. s. 166), og følgelig betegnes som: før og efter Bar Kokba. Den ældste part er den ypperste, ti vistnnk synes udover nævnte begivenhed produktionen at være bleven frodigere, men den fik et andet præg, som efterhånden gik over i manér. Dog kan i det efterfølgende fremdeles en deling påvises; antoninsk periodes sibylliner skille sig fra den næstfølgendes, hvilke sidste især kunne tjene til at fastsætte tidspunktet for disse frembringelsers ophør. Ved siden deraf eller ud derover fortjener end forsøget på at bringe sibylliner i samling og samklang opmærksomhed.

Ældst af kristne sibylle-kvad er hvad der foreligger i bog 4; det udpeger selv ikke affattelses-tid, men at den ligger forud for dem af samme klasse (kristne), der melde sig med den tidligste ansættelse, fremgåer af varslernes indbyrdes forhold. Varslet i bog 4 er kommenteret af C. E. Scharling (anf. sted s. 31—7) med polemisk tilgift mod H. W. J. Thiersch's tydning (s. 37—46). I formen er der intet afvigende fra ældre (jødiske) Sibylle; karakteren er holdt, og i tiltalen er det udbrudsagtige fremherskende. Der begyndes med en selv-karakteristik (indtil v. 23); deri stilles opgaven: at berette alt fra første slægt indtil «den ellevte». Dette tidsrum omspænder slægtens livsgang;

ellers sammenfattes denne nok i ti slægtled — måske Hesiods fem aldere fordoblede —; det ellevte slægtled tjener nærmest til at angive det tiendes udgang (lignende i 4de ekloge s. 184). Man kunde derefter vente en universalhistorisk skitse — som i Henok-bogen, anden drøm (s. 91) —, men i dens sted kommer en lovprisning af de gudfrygtige og karakteristik af deres færd; til en skitsering af nævnte art tages nok tilløb v. 47—8: «i tiende slægtled bliver alt fuldendt, men nu vil jeg sige hvad der måtte være lige fra det første». Rigerne opregnes i lighed med 3, 155, hvor verdensrigerne afløser «titanernes tid», dog er ordenen en anden (jvfr. s. 196): Assyrer først, derpå: Meder, Perser, Hellener. Disse sidste ville overskride hellespont og bringe Asien stor ufærd (ɔ: Trojas undergang — Homer lader ikke Akæer og Argiver drage den vej); samtidig må Ægypten vånde sig under Nilens forsvinden. Som «hævner fra Asien» føres Kserkses ind, men Asien må genoptage ham som flygtning (v. 76—9). Derfor skal Hellas ikke undgå straffen; først kommer Ætnas udbrud (falder i perserkrigenes tid 477), dernæst indre tvivst. Overgang gøres (v. 86) til tiende (sidste) slægtled, som vil sige: Makedonerne komme til syne anrettende stor ødelæggelse; Tebens undergang nævnes først, de andre hærgninger angives med et senere tilbagevendende ordspil: *Σαμος* = *αμμος* (sand), *Δηλος* = *αδηλος* (ukendelig). Makedonerne få afløsere i dem, den jødiske Sibylle betegnede efter dragten (den hvide); nu nævnes de: Italere. Slutningen bliver: Asien fåer oprejsning over vesterled som ikke nåedes i Hellas' dage; det udtrykkes i udgangen af afsnittet om den sidste magt således (v. 142—4): «Asien skal få al den rigdom igen, som Rom har frataget det, ja dobbelt så megen og med renter». Dette udsagn hører til dem, der vende tilbage. I skildringen af det italiske rige vækker Nero opmærksomhed. Først flugten fra Rom til Asien hinsides Evfrat (der senere vil give anledning til at berøre det historiske i forholdet til Parterne) v. 113—21:

«det store Guds tempel skal det (ɔ: Italiens folk) hærge; men når alle stolende på uforstandighed bortkaste fromhed og fuldbyrde stygge mord omkring templet, da vil også fra Italien en stor konge som rømningsmand ty hinsides Evfratstrømmen fortabt, ukendt, efter at have fuldbyrdet det stygge modermord og dertil føjet meget andet ondt med uvoren hånd; mange skulle da bløde omkring Roms hellige slette, når han er undvegen ud over den fædrene jord». Den hellige slette falder sammen med angivelsen: omkring templet og peger på forum; udtrykket gælder krigene imellem Juliernes eftermænd; det indledende — forgribelsen på Guds tempel det store ɔ: det jerusalemske — viser tilbage mod tiden forud for Avgust (Krassus 54 f. Kr. — Pompejus 63); blant Neros ugerninger udpeges kun modermordet. I tilknytning til en spådom om Vesuvs udbrud hedder det fremdeles om Nero (v. 134—6): «mod vesterled vil da krigsluen vælte sig, og Roms rømningsmand løftende det store spær vil overskride Evfrat med mange tusinder af mænd». Her kommer dobbeltheden frem i Sibylles syn på Nero; han fåer det ønskelige hverv som Asiens mærkesmand mod Rom, og for hans værk må det gælde, at Asien fåer oprejsning — at manden for dette værk er den med gyldig grund fordrevne, det bliver Roms ydmygelse. En tilknytning til gl. t'lig profeti eller noget i åbenbarings-forstand eskatologisk bringer spådommen om Nero ikke på dette trin, ja man kan nok spørge: hvorvidt mærkes her i det hele et kristeligt standpunkt? Forfølgelsen mod de kristne nævnes ikke. Jeg kan ikke øjne andet kristeligt mærke end det negative, at det folkelige (jødiske) stade her end ikke ved omtalen af templets hærgning røbede sig; Freudenthal (hellenistische studien, s. 129 n) hævder ligefrem jødisk oprindelse. Hvad Neros tog mod Rom har at gøre med østens kongers færd mod Babylon i apokalypsen (16, 12), om noget som helst, er i alt fald tvivlsomt; her er hoved-emnet: Asiens oprejsning paa Roms bekostning,

og det er en for al profetisk skrift i vor skrift-samling ganske fremmed tanke [1]).

Spådommen fortoner sig i hvad der vil ske i den ellevte slægt, den som ikke blot oplever men overståer verdens undergang. Her møder forestillingen om verdens brand (v. 168—75); af jødisk Sibylle kendes den ikke. Måske der her — som hos Virgil i forestillingen om storåret, hvilken må have aleksandrinsk astronomisk ophav — har fundet en stoisk indvirkning sted. I n. t'e. har kun 2 Pet. 3 samme forestilling, 1 Kor. 3 hører ikke herhen, og for den gamle pagt er den helt fremmed. Derpå følger antydning af opstandelse og den yderste dom. Disse forestillinger kunne være øste af Daniel (vanskeligere af de øvrige gl. t'lige profeter), men når varslet er af kristelig oprindelse, som med anførte undtagelse enstemmig antages, behøver Daniel ikke at være kilden, og er der her følgelig heller intet slægtsmærke imellem Sibylle og Daniel. Men det er i det hele ikke så meget forholdet til Daniel, som er sagen for dette varsels vedkommende men til Johannes' åbenbaring; altså: om sibylle-varslet ligger til grund for apokalypsens spådom om Antikrist (den gængse kritiske påstand), eller om — som C. Alexandre mener — Sibyllens spådom skulde være mistydning af apokalypsens billedsprog, hvilket vil være det omvendte. I forbindelse dermed ståer tvisten om spådommens ansættelse enten (som de fleste ville) til 1ste hundredår i vor tidsberegning eller (som Thiersch skønner) til 2det, dog i Trajans tid. Kærnen også af denne tvist bliver: om før eller efter ny t'lig apokalypse. Når der ret beset i skildringen af Nero endnu intet profetisk eller eskatologisk spores (de senere sibylliners fremstilling vedkommer os i øjeblikket ikke [2])), så er brådden brudt af hint spørgsmål. Heller

---

[1]) Jvfr. hertil Theod. Zahn, Apokalyptische studien: Nero der Antichrist. — Luthardt, Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirrchl. Leben 1886, s. 337—52. [2]) Zahn ansætter tre trin i udvikling af sibylliners forestillinger om Nero: tiden efter 70 (den historiske Nero), Ha-

ikke kan dette varsel siges at have noget fælles med den af romerske dg græske forfattere (Tacitus og Zonaras — se Thiersch, Versuch zur Herstellung d. histor. Standpunktes, s. 412—13) berørte folkelige forventning om Neros genkomst; forestillingen om Asiens hævn over vesterled have hine forfattere ikke. Tanken kan have forbillede i forhold til Ægypten (Antiochus Epifanes'), som samme fremstilledes af jødisk Sibylle. Den ene gang som den anden er det en ønskelig gerning udført af kongen fra Asien, ikke indskrænket til dom og ødelæggelse, sådan som gerningen i apokalypsen tillægges kongerne fra østen.

Som næst i alder af sibylliner med kristent mærke nævnes de der have vidnesbyrd af Justin martyren, Bar Kokbas samtidige, altså fra midten af 2det århundrede; skrifterne, han påberåber sig, må falde i tiden «før». Slutningen skulde holde stik, såfremt kun Justins anførsler vare lige så uomtvistelige. Men det skrift af Justin, som her bliver at fremhæve, «formaningstale til Hellener», hører til de tvivlsomme justinske skrifter; måske det kan forklares (frimenighed og apostelskole I, s. 464, 476—7) til opretholdelse af justinsk affattelse, at nævnte skrift er så rigelig udstyret med henvisninger til Sibylle, medens samme forfatters forsvarsskrifter i den retning ere såre tilbageholdne. I de utvivlsomt justinske skrifter findes kun en almindelig omtale af Sibylle, dertil i forbindelse med Hystaspes — i «formaningstale» er Orfevs den som går jævnsides Sibylle —; dog har man ment i forsvarsskrift 1 k. 9 at finde en anførsel («de billeder, mennesker har dannet, opstillet i templer og givet navn af guder») af Sib. 8, 379—80; men overensstemmelsen er kun i mening, og det vejer lidet ved en så gængs tanke. Det samme gælder om en formodet anførsel i forsvarsskrift 2, k. 12 («Gud den evige — kenderen af vore tanker og idrætter»), som man har villet henføre til Si-

drians tid (den tildels overnaturlige Nero) og Antonius' tid (Nero på overgang til Antikrist).

byllens indledningsdigt v. 4. De varsler, til gunst for hvilke man påberåber sig Justin, ere 8, 217—429 og indledningsdigtet. Førstnævnte forekommer mig at være efter-justinsk i temmelig høj grad, hvorimod indledningsdigtet har et helt før-kristeligt udseende; dog kan intet af dem henvises til nogen sikker tid. Den med C. Alexandre stemmende orden skal med forbehold (tids-ansættelsen) fastholdes også for nævnte to varslers vedkommende.

Varsel 8, 217—429 er noget nær navnkundigst af samtlige sibylle-varsler og har ikke bidraget lidet til at skaffe varslerne yndest i vesterled. Det er påberåbt i Konstantins tale til de nikænske fædre, og af dets første 27 linier har Avgustin («Guds stad» 18, 23) opbevaret en latinsk oversættelse eller efterdannelse, eneste gengivelse af sibylle-varsler i andet mål fra oldkirkens dage. Endelig er det udmærket ved akrostiket: *Ιησους Χρειστος θεου υἱος σωτηρ σταυρος*, som gengives, ikke uden besvær: Jesuos Qreistos te(o) (Dnios) soter og med forbigåelse af stavros (crux). Angående akrostiket og dets særlige historie skal jeg henvise til min forgænger i dette emne (Scharling anf. skr. s. 11—20); dog må bemærkes, at når samme steds denne prøve, akrostiket, betegnes som skikket til at få en dom om sibyllinernes beskaffenhed, da turde prøven ikke ret egne sig til dette formål. Og det af den grund ikke, at Sibylle-karakter, tildels også tonen, her træder i skygge; som for at bøde derpå er man i henhold til Cicero (Om spådom 2, 54) tyet til akrostiket, som ellers ikke findes i sibylle-varslerne; hvor yndet denne leg med begyndelsesbogstaverne — i reglen til angivelse af digtets forfatter — var i vor literaturs «lærde periode», vide vi. Atter kan det have foranlediget, at Tullius er bleven betegnet som manden for varslet i den latinske form og som sådan Virgil sideordnet. Akrostiket synes rettest at angive et omslag i oprindelig Sibylle-tone, som dog neppe tør kaldes nedgang; det foreliggende indtager i og for sig en hæderlig plads i denne gren af oldkirkelig literatur men — såvidt jeg skønner — især på grund af dets ædle

legendariske tone. Varslet turde afmærke overgangen fra det sibyllinske til det legendariske. I legenden samler disse frihånds-profetier og digtninger sig som en dam, hvis vande kun har kraft, når en engel sætter dem i bevægelse.

Sibyllen fører sig ikke her selv frem; begyndelsen er dog abrupt nok (C. Alexandre vil supplere med en anden begyndelse — derom senere); heller ikke fattes selvbetegnelsen men affærdiges i to ord, anbragte omtrent i midten: v. 359—60, hvormed varslet — også dette — tvedeles. Underafdeling 1 er beskrivelse af frelsens hemmelighed og herlighed, del 2. er frelserens ene-tale. Akrostikets 34 vers udgøre et mindre hélt for sig, alt som det siges i slutningslinierne v. 249—50: «det er vor Gud nu afbildet i begyndelsesbogstaverne, frelseren, udødelig, konge, han som led for os». Dog er det nærmest dommeren, som på den betegnede måde er fremstillet. Dernæst (v. 251—336) følger en afbildnlng af frelseren i en beskrivelse af frelsens værk både som dette er givet i forbilleder (Mose opløftede arme) og fuldbragt i virkelighed (korset). Beskrivelsen ender på en til akrostikets udgang svarende måde: «erkend, hvem denne er, og da skal du se faderen» (*γενετηρα* v. 336). Atter følger (v. 337—58) angivelse af dommens varsler; den afbrydes med de ord: «syv omvendelsens tider i dagetal har han givet de vildfarende mænd af hensyn til den rene mø. — Underafdeling 2 (v. 361—429) er i omfang den mindste. Formålet er fremstilling af det sande Guds-billede, mennesket som Guds billede; som et hovedtræk i ligheden fremhæves fornuften (*λογος ορθος*, v. 367; 402); flerguderiet og i det hele billeddyrkelsen er miskendelse af Guds rette billede. Der sluttes med skildring af dommens ild (v. 410—29) som tilsigtende en renselse: her kunde være en mindelse om Jesaja k. 58, især v. 7—10. Også underafdeling 1 har i v. 324—5 gengivet Sak. 9, 9. Om Daniel vil man atter lede forgæves.

Det legendariske melder sig i underafdeling 1 men i

flugt med ægte nyt.'lig detail. Dog gælder den sidste bemærkning ikke om slutningsordet: «den rene mø» (παρθενος αγνη, jvfr. s. 198 tiltalen til ungmøen) i v. 350—8 som gentages 2, 306—13. Derimod er det i tilknytning til hint udtryk, at varslet har fået en tilgift på 30 vers (v. 430—59), som ganske fattes Sibylle-karakter; den er legende af reneste vand, handlende om Gabriels komme til Maria. - Mærkeligt er udtrykket: αει κορη, semper virgo. Af Maria-dyrkelse findes i 2det hundredår ikke spor; man har ment at opdage et sådant hos Irenæos (5, 19), ja hos Ignats (brev til Efes. k. 19), hvorom jeg på andet sted («frimenighed og apostelskole» 2, s. 235 n. 7) har udtalt mig; derimod leder man ikke forgæves hos den afgjort uægte Ignats. De «kirkelige» forfattere bringe neppe noget vidnesbyrd i den retning forud for de apokryfe evangelier: de fire barndoms evangelier (arabisk, protevangelium og de to de nativitate Mariæ), om hvis oprindelse ud over 2det hundredår (eller rettere: ud over apostelskolens tid) man ikke bør tvivle[1]). Deraf kunde udledes, at Sibylle-varslet med akrostiken til indgang og bebudelses-legenden i tilgift rettest falder i de apokryfe evangeliers tidsalder, i alt fald ikke ganske kort efter Justin. En yderligere tilgift på neppe 21 vers beskriver den nye frelses herlighed.

Med den versificerede indgang til varslerne (alle?) på 87 vers, for hvilken Justin i forsvarskriftet gøres til hjemmelsmand, er forholdet helt et andet end med det sidst behandlede. Ældste trykt udgave (Betulejus') havde ikke dette afsnit, ihvorvel det nok den gang var kendt; pladsen i spidsen for alle 8 bøger som indgang til det hele fik det dernæst ved (den endnu strængt Sibylle-troende) Castalio, og til den dag idag har digtet hævdet samme plads.

---

[1]) Forbindelsen imellem apokryfe evangelier og sibylliner fremgåer af den ældste betegnelse (Michael Neander Soraviensis 1553): apocrypha h. e. narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi extra biblia — — ex oraculorum ac Sibyllarum vocibus etc.

Den franske udgiver og kommentator C. Alexandre gav indgangsdigtet plads foran sidst omhandlede sibylle-varsel, gående i ét med dette; indgangsdigtets sidste strofe skulde slutte sig sammen med akrostik-varslets første. Derimod ståer en opfattelse af tre tyske lærde: Bleek, Gfrörer og (filologen) Klavsen, hvorefter forfatteren skulde være fra Ptolemæernes tid, en jøde af Aristobuls skole, måske denne selv. Det må indrømmes, at når visdommens-bog kunde tillægges Aristobul, da kan det samme gælde om prooemiet til sibyllinerne. Her fattes hvert spor af sibylle-karakter, dog på en fra akrostik-varslet såre forskellig måde; den ene gang er hin karakter tilstede i forudsætning som opgiven; den anden gang er der intet som kræver den, ej heller minder derom. Ved antagelse af et «indlednings-digt» måtte en samling allerede forudsættes i alt fald som anlagt og tilstræbt, men et virkeligt sibylle-varsel med et sådant fødselsmærke er en uhistorisk antagelse. Det karakteristiske i prooemiet er ikke blot det anførte negative, manglen paa Sibylle-kolorit, men af positiv beskaffenhed, hensynet til den ægyptiske dyredyrkelse, hvori det træffer sammen med visdommens bog. Men C. Alexandre mener at kunne godtgøre affattelsen i kristelig tid og det ved en kristen; til den ende betones slutningsordene om fordømmelse og evig salighed. At sådant blik på tidens udgang ikke ligger udenfor den gamle pagts synskreds, sés af Dan. k. 12, til hvilket tidspunkt man end henlægger samme; et bestemt henblik til Daniel findes ellers ikke her. Vistnok er et udtryk som *ζωην κληρονομειν* v. 85 nyt.'ligt (i skrift-forstand), men dermed er det godtgjort som ikke udelukkende kristeligt. Det virksomste af beviserne for den fremsatte påstand er opfordringen v. 29 fgg. om at «komme til lyset, som er opgået» (*ἰδου, φαος ἔξοχα λάμπει*) — hvad var det for et nyt lys, spørger nævnte forfatter, som i Filometers tid fremstrålede for folkene? Svar kan ligge helt nær, når efter vedkommendes egen antagelse en jødisk hedningmission ad skriftlig vej var sat i værk i den omspurgte tid (180—145 f. Kr.), skulde

ikke det af de ledende kunne kaldes et nyt lys? Det kan nok have bidraget til at give proselytismen mere fart.

Har disse bemærkninger rigtighed, så falde disse to varsler, man har villet afhjemle for tiden før Justiu, altså hebræer-menighedens sidste dage, udenfor perioden og blive i hinanden modsat retning at henlægge til sibyllinismens to endepunkter, ét til dens aftenstund, det andet til dens daggry. For sidstnævntes vedkommende indrømmer C. Alexandre præg af tidlig affattelse, hvori han ser noget tilstræbt af hensyn til prooemium-karakteren; men denne stilling som forord er her intet oprindeligt; vi skulle se, når omtrent dette digt fik sådan plads foran den ældste (mindre) samling. Men den plads stemmer mindst med den forbindelse, nævnte lærde antager imellem samme digt og akrostik-varslet. Det retteste turde derfor være ligesom den første udgiver at holde både læredigtet og lige så det legendariske (8, 430—59) udenfor sibyllinsk literatur. Til samme klasse af psevdo-sibylliner kunde være at henføre et brudstykke af en hymne over korset på 28 stiker, der i de trykte udgaver opføres som bog 6; men denne vil ret straks vise sig med større føje knyttet til det sibyllinske.

3. Sibyllinernes egne tidsangivelser føre herefter ind i en ny periode, som synes at betegne produktionens frodigste tid: fra Hadrians alder indtil henimod år 195. Sidste tidsbestemmelse er profetisk, dermed angives året for Roms imødesete undergang (8, 147—50); tallet fremkommer ved den gematriske metode — omsætning af bogstaver i talværdi — *Ρωμη* = 948, med fradrag af Roms år inden kristi fødsel ɔ: 753. Man sér deraf Sibyllens tidsalder som faldende indenfor antoninsk periode. Varslerne fra denne tid ere nærmest tre: hele bog 5, rækkens næst længste, midtpartiet af bog 3 v. 295—488 og første parti af bog 8, v. 1—216; en mere særskilt stilling indtager bog 7, som drager bog 6 efter sig. Disse to fattes tidsangivelse og have en del fællesskab med bog 8 i det hele; de passe dog bedst ind under denne periode, den

antoninske, medens varslet med akrostik-indgang: 8, 217—424 formentlig hører til jævnsides det antagelig ældste fra kristen tid. Det er nemlig så, at sidstnævnte (bog 4) trods sit svage kristne farveskær deri hævder sig som grundvarsel for kristen tid, at der anslåes en tone, som klinger også gennem denne (antoninsk) periodes varsler, og det skønt modsætningen til hellenismen, som var jødisk periodes alt, får afløsning ved spændingen med latinismen, ikke ene på Asiens vegne. Alligevel er det politiske farveskær ikke blevet stærkere, men nok kommer ét frem, som man herfra har villet overføre til grundvarslet: det antikristelige i Nero, hvilken opfattelse kan have forplantet sig til en større kristen kreds uden derfor at have vundet godkendelse eller i det hele vidnesbyrd ved apostelskolens yngste mand, Irenæos («frimenighed og apostelskole» 2, s. 239). Her bliver stedet til at tyde begrebet antikristelig i sibyllinsk opfattelse, hvilket ligger nærmere for retningen end ligefrem angivelse af det kristelige, og dog er heller ikke det ganske som hos apostler eller hos profeter (Daniel). Der er en forskel paa standpunkter, af hvis sammenblanding følgen må blive forvirring.

I bog 5 fremføres varsler i broget mangfoldighed. Prokops karakteristik (s. 189) kan særlig have denne bog og det med samme beslægtede, herhen hørende afsnit af bog 3 (der har fundet plads imellem jødisk sibylles to afsnit) for øje. Dog kunne hovedskikkelser udpeges, nogenlunde beherskende det hele: latinerne (Rom), Ægypten og hebræernes folk (*Ιουδαια χαριεσσα*, fri gengivelse af Jerem. 3, 19 og Dan. 11, 16; jvfr. Tobit. 14, 4 [9]); men ligefrem etno- eller geografisk må disse betegnelser ikke opfattes, nævnelsen Hebræernes — eller jøde — land er derfor ikke tilstrækkelig grund til at udpege fra kristen tid noget rent jødisk. Ægypten er den, det gælder om at vinde, og Hebræernes folk det, der er vundet eller oprindelig bestemt for Guds rige. Som enkeltmænd af hine folk nævnes: kejserrækken med fremhævelse af Nero som den værste; af Hebræernes tal udpeges «den bedste» med for-

billederne: Moses og Josua; af Ægypterne en «mand af præsterne», som er (bliver) bodsprædikant. Om disse hovedskikkelser samle sig grupper; hvad der træder imellem, tjener mest som fyld; sådanne grupper ere: v. 1—114; v. 136—98; v. 213—84 og v. 341—530. Sidste parti er i omfang næsten lige med de tre forud. Sibyllen optræder som for at besynge latinernes sorgfulde tid; de have fået riget efter Ægyptens og Pellas (ɔ: Makedoniens) hærfører. Kæsarerne opregnes fra første julier indtil antoninerne, hvis sidste mand betegnes: M. Avrelius; navnene antydes især ved leg med bogstaver. Nero er den der har 50 ɔ: ν' i spidsen; ellers nævnes han: forfærdelig snog, udåndende svar svig, læggende hånd på egen slægt; kristenforfølgelsen udpeges ikke, derimod betegnes snart som ypperst af niddingsværkerne: gennemskæringen af landtungen (isthmen ved Korint), den sidste med tillæg: han vil plette med blod, hvad der sigter til fortællingen fra Ksifilin (Dio Kassius' epitomator, bog 53), at da gennemskæringen blev begyndt, gav jorden sig til at bløde. Denne anklage er en godkendelse af hedensk synsmåde, på åbenbarings-standpunktet kendt som hedensk refleks, at det er formastelse af mennesket at rokke ved de i naturen satte skranker (modsætningen angiver 1 mos. 1, 28); således ser Herodot i overskridelsen af Hellespont en udæskning af Nemesis; straffen kom over perserne ved hellener. I det kristne grundvarsel siges af den art intet om Nero, som fra sibyllinsk standpunkt vil sige: endda er han ikke antikristelig iklædt. — Fra latinerne vender Sibyllen sig til Ægypten; Sibyllen giver sig til kende som «Isis' kynding» (Castalio gengav γνωστη med soror). En klagesang istemmes; til visse er Ægyptens skæbne forskyldt ved afguderi, men landet rammes af det tungeste slag. Nero, rømningsmanden, er bleven Persernes (ɔ: Parternes) konge — om det historiske i Neros forhold til Parterne og den yndest, han opnåede hos dem, se Hausrath N. t. liche Zeitgesch. 3, s. 18—20; særlig om festligheden på torvet, da Nero kronede en partisk vasal, ssteds

s. 103; 107—8 —; som partisk konge vil han falde ind i Ægypten og på hjemvejen hærge «de saliges stad»; men da vil en vældig konge optræde sendt fra Gud mod ham. Her bliver varslet fra førkristelig tid om Antiokos (3, 606—15, jvfr. s. 198) ligefrem overført på Nero; frugten for Ægypten, som sagdes at være omvendelse, kommer i denne forbindelse endnu ikke frem. Sibyllen søger lindring for gråden over Ægypten, som har hendes hele medfølelse, ved at rette blikket til andre steder (i lighed med Jesajas gråd over Babel, Jes. 21, 3—4).

Efter at flere lokaliteter ere berørte i flugten, falder øjet på Hellas (v. 136); det er ikke nu anklage som rettes mod samme, der udtales beklagelse også over dets vanskæbne, at den konge der siger sig båren af Sevs og Here — udtryk for kejserforgudelsen i almindelighed — lægger hånd på landtungens gennemskæring, han teaterhelten, som vil ombringe mange tillige med moderen; fra Babylon (ɔ: Rom) vil han komme til Meder og Perser; i forbund med dem vil han bedrive meget ondt, især opbrænde templet og ødelægge byen med det retfærdige folk (v. 136—53). Her bliver Nero ét med Flavierne, ligesom i grundvarslet med dem der før Kr. havde hærget Guds tempel; den nyt'lige anskuelse af Jerusalems fald som et forskyldt til side sættes. Der følger en straffetale mod Rom, omskrivning af en profetisk tale mod Babylon (Jes. 47, sfgg.), og på ny (v. 178) vendes blikket mod Ægypten: fra Syene til Kyrene fremdeles veklage. Efter en lille afbrydelse indvarslende verdensbranden, Sibylles spesialitet (s. 203), og som fastsættes efter dyrekredsens mærker (v. 205—12), begynder gruppe 3 (s. 211) med nyt varsel om Korint og den forsmædelse, samme vil opleve; Isthmens gennemskærer vender tilbage for at afhugge det tredobbelte hoved — eller ét af de tre —; så skal han lade de andre mætte sig med kødet af den vanhellige konges arvinger, hvilket skal være bod for stadens ɔ: Jerusalems forødelse. Det tredobbelte hoved må i henhold til v. 51 være antoninerne, hvilke Sibyllen som sagt lader gå

i ét med flavierne, de erklærede jøde-fjender; denne sammenblanding forklares ved Hadrian, Bar Kokbas overvinder, som mellemled. I øvrigt får Hadrian i det her næst følgende varsel en helt anden og gunstigere dom; forskellen udleder Hausrath (anf. skr. 3, s. 508—12) af et omslag i kejserens politik med hensyn til templets genopførelse. I Nero samles fjendskabets hele bitterhed; hævntoget på Asiens vegne berømmedes (v. 146 fgg.) men uden fremhævelse af hint godkendte formål som oprejsning for Asien; den antikristelige karakter bringer Nero og Rom i fælledskab. De himmelbårne jøders slægt vil fremstå midt på jorden boende trindt om Guds stad; i spidsen for dem den himmelsendte, Hebræernes bedste mand, forud afbildet i Moses og Josua (v. 255—8); da skal der blive fryd for «det yndige Jødeland»; skildringen deraf nåer indtil v. 284.

Efter længere mellemspil af flagrende veråb begynder sidste store varselgruppe — gruppe 4 (jvfr. s. 211) — v. 341 med tiltale til Italien. Nu gælder det en fremstilling af dagenes ende (*ὕστατιος καιρος*, det hebraiske אַחֲרִית הַיָּמִים); efter forskellige trusler føres (v. 406) den forsvundne vanhellige konge frem på ny, han som lagde det h. hus øde og end ikke kunde lade landtungen med fred; han skal blive «et varselstegn for de dødelige». Dermed angives fra sibyllinsk stade antikristelig karakter. Imod ham ståer den fra himlen kommende (v. 413), «Hebræernes bedste mand», som skal gøre udgangstiden til «de helliges dage» og da skal også Ægyptens elendighed få ende (v. 457). Det henlægges til femte slægtled, hvilket i samklang med en spådom, som straks skal berøres (3, 318), gælder for betegnelse af tidsrummet imellem kong Filometer (denne fraregnet) og romersk herredømmes begyndelse i den sidste Kleopatras dage (omtrent 100 år: 141—51 f. Kr.); omslaget indtræder, idet «manden i præsteklæder» (jvfr. s. 211) kalder folket til den sande Guds dyrkelse (v. 491), han skal bygge templet i Ægypten (jvfr. Jes. 19, 19, hvori templet i Leontopolis fra Filometers dage søgte hjemmel, oldskr. 13, 3, 1); det vil nok blive lagt øde men da pege

tegnene — «dyrekredsens» — som sagt er på verdensbranden. I denne brand slukkes alle lys, og varslet sluttes; dermed også bog 5.

I bog 5 er det første gang — efter den her overholdte følgerække —, at sibyllinsk begreb om det antikristelige udfoldes; det er væsenlig en blanding af hedensk (landtungens gennemskæring) og jødisk (tempelbrand) dog med kristelig tilsætning (varselstegn). Om bespottelsen, som er mærket hos Daniel — ligesom den i loven er synden over alle andre — hedder det her kun, at han kalder sig Sevs' og Heres søn, en tydelig mindelse om Aleksander; den kan intet have med det kristelige at gøre. De uensartede træk give et forvirret billede, hvilket i og for sig ikke kan siges om den bibelske tegning af antikristen. Forestillingen om Asiens oprejsning ligger forud for det antikristelige men i forhindelsen med dette fåer hin fremstilling yderligere udvikling straks herefter; men en åndelig magt bliver Nero trods overførelsen af alt fjendtligt på dette navn ikke; han ståer som et truende tegn ikke dog ene for Rom men nu og herefter for Ægypten, Hellas og al verden. Tilsvarende men nok så udpræget antikristelig anvendelse af Nero-sagnet forekommer i et apokryfon udenfor sibyllinsk række; «Jesajas himmelfart» (se v. Langen Judenth. in Palästina s. 158—60)[1]).

Næstfølgende to af periodens tre første varsler (s. 209) belyse ydermere den til det antikristelige svarende sibyllinske forestilling; dog således at det ene 3, 295—488 holder sig nærmere til grundvarslet end siges kan om varslerne forud (bog 5). Det kendes allerede på Sibyllens standpunkt, som hun her betegner det. Vistnok skal der intet overblik gives af tidens gang fra 1ste til 11te slægtled; hun tager stadet ved ødelæggelsen som kom fra Babylon (Kaldæa) uden at det kan skønnes at det der egentlig

[1]) Om Nerosagnet på patristisk område se Ittamejer i Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, s. 19—31 og ssteds. 1886 h. 7 og 8 (Th. Zahn).

menes skulde være ødelæggelsen ved Titus. For Ægypten varsles der «et ophør i den syvende konges tid»; det kan, som nys bemærket i anledning af 5, 456, sigte til jødisk Sibylles spådom om Antiokos epifanes' optræden mod Filometer eller Fyskon (s. 198); altså det som får (har fået) ophør bliver plagen ved den syriske konge. Det egentlige emne kommer frem v, 350, og særlig det er gentagelse fra grundvarslet: 4, 142—44, hvor samme ord gå lige forud for fremstilling af verdensbranden, hvoraf udgangen af bog 5 blev en ufuldstændig gengivelse. Emnet er: «så meget Rom har fået fra det skatskyldige Asien, ja tre gange så meget, skal Asien få igen af Rom», som vil sige: Asien skal få fuld oprejsning for ydmygelsen især ved Rom. Man kan ikke sige, at varslerne i bog 5 i al deres mangfoldighed modsige tanken, som er grundtonen i varslerne fra romersk (kristen) periode, og som udtrykker modsætningen mellem øst og vest; dog omformes denne ved bestræbelsen efter at lade det reneste gudelige lys falde over forholdet imellem Rom og Jødeland. Til bog 4 slutte sig her ordspillene; ligefrem overført fra 4, 91—92 er *Σαμος = αμμος*, *Δηλος = αδηλος*; nyt tilføjet er *Ρωμη = ρυμη* vicus eller impetus (Castalio: Roma ruina). Fra v. 367 skildres fredstilstanden i Asien som den var inden Makedoniens optræden, en ret Frode-fred (jvfr. 4, 88—102). Den værste af dem, der have hjemsøgt det fredelige, lykkelige Asien, siges at være «en purpurklædt mand, der vil lægge det samme åg på hele Asien». Man vil deri se Aleksander, som også sammenhængen kan synes at byde; men tilføjningen om de to horn, hvorpå skal følge en æt — variation af Dan. 7, 7 — peger, som også C. Alexandre vil, på kejserrækken fra Vespasian indtil tiden for varslets affattelse, Mark Avrels dage; den purpurklædte bliver da Hadrian, sejrherren i den sidste jødiske krig. Om dobbeltheden i synet på denne kejser (jvfr. 5, 46—9) har talen været (s. 213). Sibylle ser andet hundredårs kejsere i et fra apologeterne forskelligt lys, i det hadefuldeste; deri gør jødisk oprindelse sig gældende.

Den ellevte kejser og sidste, som indvarsles, må gælde for at slutte rækken, altså for Anti-krist; dog betegnes han ikke som sådan. Overgang gøres derfra til Frygien (v. 401), al den stund det er Æneas-slægtens hjemstavn, som i sine ætlinge har tilføjet hjemlandet overlast. Det giver anledning til sigte på Hellas (her mødes Sibyllen med en romersk synsmåde, s. «frimenighed og apostelskole» 1, s. 54), idet ligesom 4, 70—1 Trojas fald betegnes som den første voldsdåd mod Asien; især må Homer holde for; han kaldes: ψευδογραφος, ψευδοπατρις, løgnagtig i skrift som i hjemstavn. Det er modsætningsforholdet imellem Homer og Sibyllen i anden skikkelse end hos Aristofanes; et medbejlerforhold af den art vil også det følgende afdække. Der fortsættes indtil varslets udgang med véråb, uden at dog emnet genoptages, end sige føres ud til en slutning. Om måden hvorpå oprejsningen skal komme for Asien, siges her mindre end i bog 4, som temmelig utvetydig tilkendte Nero æren for sådan bedrift. Heller ikke antydes en identitet af Nero og den ellevte.

Svaret, som sidst behandlede varsel blev skyldigt, er givet i det tredie af varsler, tilhørende samme tredie periode (s. 209): 8, 1—216. Det ser ud næsten som en genoptagelse af det nu sidst 3, 400 afbrudte: spådommen om hornet der skød frem efter de ti. Sibylle melder sig her som de sidste dages tolk, særlig med en sendelse til Italien; i forbindelse dermed fremdrages mundheldet: ὀψὲ θεοῦ μυλοι ἀλέουσι τὸ λεπτὸν ἄλευρον (jvfr. «frimenighed og apostelskole» 1, s. 341 n). Roms herskesyge får en moralsk forklaring som havesyge; straffen skal komme ovenfra. Fremstilling af dette forhold: forsyndelse og straf brydes med angivelse, når dette vil indtræde (v. 50—72), og deri ligger bemeldte tilknytning til 3, v. 400. Det vil komme efter 18 kongers herredømme; de atten deles i 15 og 3; første part — 15 — slutter med Hadrian (fra Julius Kæsar incl.). Hadrian betegnes her utvetydigere end 3, 389 som «den med tilnavn af havet» (Hadria); blant hans forsyndelser glemmes ikke Antinoos'

forgudelse. De tre konger eller hele rækkens mindre part er antoninerne: Pius, Avrelius og sidstes medregent L. Verus; til sibyllinernes hadskhed mod disse kejsere hører det at betegne dem som pengegridske; noget sådant berettes om Kommodus, lige så betegnes Karakallas berømte constitution om borgerret for provinsialer som et middel til at skaffe penge gennem arve-afgiften, som kun borgerne måtte udrede; her tillægges penge-griskhed især én, måske den første af de tre, Pius. Når han har fået skatkamret fyldt, da vil rømningsmanden, modermorderen komme for «at forhjælpe Asien til sit eget». Her slåer atter tanker fra grundvarslet igennem men omprægede i anti-kristelig retning følgelig som modsætning. Der istemmes klagesang over Roms fald v. 73—130; denne har meget fælles med Åbenb. 18, 9—19; til grund ligger begge gange Hesek. k. 27, klagesangen over Tyrus. Atter gives der v. 131—8 tidsbestemmelse, formet på dobbelt måde: latinernes 6te slægtled og: så såre Ægyptens femten konger have afhersket. Den førstes 6 led fordeles (med C. Alexandre) således: Julierne, Galba, Otho, Vitellius, flavierne, tilsidst og under ét: adoptionskejserne; de 15 konger i anden tidsangivelse have fulgt efter Ptolemæerne, hvis sidste skud var Kleopatra, syster til den 13de Ptolemæer (Dionysius), altså blive de ét med latinerne (jvfr. i det omarbejdede parti 3, 46—7: «når Rom også skal herske over Ægypten, stilende til ét»). Til disse to enstydende tidsbestemmelser føjes en tredie: femte føniksalder, hvorom der var tale i anledning af Virgils stor-år (s. 184), dog stammer den her neppe fra den kant. Til den berammede tid skal Hebræernes folk komme; det vil blive krig mod krig; end anføres den gematriske tidsangivelse: bogstaverne i *Ρωμη* omsatte i tal-værdi (s. 209), altså 195, tilmed længere frem end sidst nævnte femten: men det er gået Sibyllen imod; i de seneste sibylle-varsler fremskydes derfor tidspunktet, i bog 11 og 13 til år 300. Af romersk hensyn (Romulus-sagnet) kaldes året her:

*λυκοβας* (ulveskridt)[1]. Hvorledes forholder sig nu Hebræernes tog mod Rom til Neros, hvis formål angives at tilbageføre Asiens ranede skatte? Der synes ikke andet fællesskab end samtidigheden, ti 153—8 omtales Neros hærfart. Men Nero har ikke skiftet karakter; hans mærke er overgrebet, værket med landtungen. Blodstrømmen vil fremvælde, og en hund vil genne «dyret» (løven ɔ: Nero) ned i underverdenen. Her er beføring med apokalypsen, men kun i form, forestillingen er i realitet en anden. Når det sker, må gerningen mod Rom, som tildeltes Nero, være udført; derom vidner ordlegen med navnene (v. 165—6) som i de to varsler forud. Nedfarten i underverdenen, undergangen, beskrives; først vil «den kyske hersker» gribe styret; han vil tilbyde folkefærdene «troen» — altså er enden endda ikke —, den modtages ikke, skønt de ængstes og plages. Den «for anden gang mægtige» (ɔ: tilbage vendte, *αυθις κρειων*) vil gøre alt for at fastholde magten og holde råd, men hvad der kan plejes råd om, bliver undergangens måde. Der vil oprinde en lykkelig tid, som dog endnu afbrydes af uterlighed og sære tegn. Her slutter varslet med et Hesiod efterdannet suk, al den stund «den lystige» ɔ: Rom har magten: ikke at måtte leve, når en hellig dreng ɔ: engel har lukket forsvarlig for afgrunden (jvfr. Åbenb. 20, 1—3), ti da er tiende slægtled udløben (jvfr. 4, 20, s. 200—1) og den vælde i frembrud, som er bedre end «kvindens» ɔ: Roms. Her suppleres sibyllen ved den jødiske lære om Messias' skjulte væren i Rom og åbenbarelse derfra (Weber: System der alt-synagogalen theologie s. 343). Ligesom Moses vokste op i Ægypten, således Messias i Edom ɔ: Rom. Dernæst lader Sibyllen følge de dødes opstandelse, dommen og verdens undergang; Sibyllen vinder frem indtil udgangen af kristent grundvarsel, som i udgangen af bog 5 (s. 213) ikke ganske blev nået; v. 424—7

[1]) Betegnelsen forekommer alt i Odysseen; den har neppe oprindelig med *λυκος*, ulv, at gøre, men med et tabt græsk ord, svarende til lux — se Passov under *λυκος* og *λυκοφως*.

er gjentaget i 2, 326—9. Fremstillingen af det antikristelige have sibyllinerne for deres vedkommende udtømt. — Teksten er i det sidst behandlede varsel fragmentarisk, men tankegangen skinner fortløbende igennem.

Man kan dele de kristelige varsler uanset tidsforholdet efter oprindelsen i optagne af modsætningen der uddannes til det antikristelige, hvormed grundvarslet gjorde begyndelsen, og givende en mere positiv, om end løselig, fremstilling af det kristelige, altså som tonen er anslået i akrostik-varslets spor (s. 205—6). Derhos have hine første i forbindelse med den større tilnærmelse til det israelitisk folkelige et politisk anstrøg, som slipper i anden række; denne bøjer sig hen imod legenden. Således ses i før-hadriansk periode akrostik-varslet ved siden af grundvarslet; i antoninsk periode skulle vi se varslet i bog 7 lignende side om side med de tre her nærmest forud (fra s. 210). Men hører også disse varsler til samme periode som hine tre? Fuldt samtidig med dem, som selv ansatte sig til tiden efter Hadrian inden 2det århundredes udgang, er varslet i bog 7 neppe; C. Alexandre har under udgivelsen vaklet med at tidfæste det, tilsidst har han bestemt sig for tiden omkring 234 (Aleksander Severus' alder), idet udtalelsen v. 40—50 om «andere Persere» som få magten, forklares om Sassaniderne, hvilket dynasti i 226 fortrængte det for Nero interesserede partiske, og om Aleksander Severus' krigsfærd mod samme dynasti med et mindre heldigt udfald (v. 45—50). Især to egenskaber blive at fremhæve ved dette varsel; først: det fremstiller syrisk Sibylle, medens hidtil kun sporedes den ægyptiske (Isis' kynding 5, 532); dog behøver hin ingen anden at være, da den jødiske Sibylle, stedfæstet i Aleksandrien, siger sig rettelig at stamme fra Assyrien (3, 808 fgg.); de græsk-romerske forfattere nævne netop ikke dette hjemland for Sibyllen. Anden egenhed er den, at for så vidt legenden kommer frem, er det ikke som i akrostik-varslet den katolske men den hæretisk-farvede. Imellem begge disse punkter vil der vise sig en sammenhæng.

Varslet begynder i tilknytning til Noa og floden i hans dage, uden at derfor indholdet bliver noget tilbageblik. For første gang i Sibylle-varslerne indføres Noa; senere sættes han i personlig forbindelse med Sibylle, som nok kan stemme med den assyriske hjemstavn og afgiver en om end kun flygtig berøring med psevd-epigraf profeti (Noa-apokalypsen) i forhold til Henok. For øvrigt er v. 7—12 med udeladelse af v. 8 optaget 1, 192—6. Sibyllestilen er her til forskel fra akrostik-varslet overholdt helt; i udgangen slåer den igennem på en afsluttende måde, som danner en slags parallel til rent jødisk sibyllevarsel (s. 196). Ejendommeligt er også det, at i modsætning til hjemsøgelsen over Laodikea (v. 22 fgg.) forjættes alt godt for og ved Davids hus (v. 31—2). Nævnelsen af David er en ejendommelighed, som dette varsel deler med to beslægtede: 6, 16 og 8, 254; overensstemmelsen i så henseende er nærmest imellem bog 6 og 7. Sidstnævnte gåer frem med spredte varsler, deriblant varslet om «andere Persere»; også 5, 146 — altså denne (tredie) periodes varsel 1 — bragte en spådom om Meder og Perser i en vis forbindelse med det antikristelige, der var en grundklang i de tre varsler nærmest forud; Nero optrådte som Persernes konge. Bog 7 bringer (v. 64 fgg.) et karakteristisk varsel om Syrien, som betegner varslets hjemstavn, da Ægypten, som ellers fåer en broderpart af omtalen, her berøres flygtigt. Syriens forsyndelse angives, nemlig at det ikke har «kendt sin Gud, som fordum toedes i Jordans vandvæld og blev henreven (*επτατο*; Mt. *ανηχθη*; Lk. *ηγετο*) af den mægtige (*πολλῷ*) ånd». Det giver anledning til en dogmatisk-legendarisk udtalelse om Kristi guddom i hæretisk farveskær: «han som forud for jorden og den stjernerige himmel var selv-mægtig (*αυθεντης*) — tilføjet er et forklarende indskud af senere datum: «født som ord fra faderen» [1]) —; da han havde iført sig kødet i en kysk ånd fløj han hastig til faderens hus; men den

[1]) eneste indskud af den art for sibyllinernes vedkommende.

store himmel befæstede ham tre borge; i dem bo Guds brave døtre — det sidste ord er måske på ny tilføjelse —: håb, fromhed og den dybt savnede gudsfrygt, som ikke frydes ved guld eller sølv, men ved menneskenes dyrkelse og ofringer og såre retsindige tanker». V. 75 bliver til dels gentagen 2, 314—15. Ofringen angives nærmere; vi ville dog først agte på forholdet imellem varslerne i de to bøger: 7. og 6.

Bog 6 begynder med påkaldelse af «den udødeliges store søn, hvem den øverste fader tilstedte tronen, da han end ikke var født, men derefter blev han på dobbelt måde oprejst efter kødet, da han havde toet sig i Jordans vandvæld, som lader bølgerne strømme i blålig skridtgang: undflyende ilden skal han som den første se Guds blide ånd være til stede med duens hvide vinger, men han skal blomstre en rén blomst, og det vil svulme». Herpå følger indtil v. 20 en skildring af frelserens gerninger, ren n. t.'lig (kun v. 15 har et lidt afvigende udtryk: «af ét brøds rod skal der være mættelse for mænd»). Ejendommelig er dog ilden ved dåben; dette træk møder også i bog 7 og ellers hos fædrene, af hvem det henføres til Ægypternes evangelium (tabt apokryf; samtale med Tryfo k. 88); dogmatisk betænkelig er i begge disse varsler måden. hvorpå køds påtagelse — fødslen i kødet — gåer i ét med dåben. Det er punktet, på hvilket to disparate hæresier, ebionsk og gnostisk, strøjfe hinanden; det efterfølgende vil vise, til hvilken af de to sider der her heldes. Bog 6 giver, kortfattet som den er, intet lys; i modsætning til skildringen af frelserens gerninger (v. 9—20) stiller den hans lidelser (v. 21—8) med doms varsel over dem, der flettede tornekronen og med lovprisning af korset som «jorden ikke skal eje men fornyet skal det stråle som Guds ildøje». Det er en hymne om korset, sikkert den ældste som haves. Her som i forholdet til de legendariske evangelier kendes det ejendommelige i midalderens kristendom, der synes at have rod i sibyllinerne. — Bog 7 gåer for sin del videre med fremstilling af de tre på

jorden: dyrkelser, ofringer og retsindige tanker, svarende til de tre i himlen, de brave døtre; og nu følger ofrets beskrivelse:

«Ikke skal du strø røgelse på ilden, ikke slagte noget lam men sammen med alle, som ere delagtige i dit blod, skal du tage fugle fra marken [1]) og med bøn og himmelvendt blik sende dem did op; og du skal gyde vand på ren ild, sigende så: ligesom faderen avlede dig, ordet, o fader har jeg sluppet fuglen, en rap ordenes budbærer, selv et ord, stænkende med rene vande alt som dåben, gennem hvis ildslue du kom til skue». — Man ser, at ild og dåb her ere bragte lignende i forbindelse som i bog 6 (en skriftgrund kan dette legendariske søge i døberens: «med den Hellig-ånd og ild»; jvfr. Gfrörer Jahrhundert des heils 1, s. 225). Men at ofringen, som skildres, må anses for ebionsk, viser det følgende (v. 85—95): «du må ikke lukke døren, når en vandrer kommer med bøn om at fri ham fra hungersnød; men du skal gribe mandens hoved, stænke det med vand og bede tre gange; men således må du råbe til din Gud: jeg begærer ikke rigdom, fattig (λιτος) optog jeg den fattige; du, som vores begges fader, du kor-fører, bønhør! Efter bønnen skal du give til ham. Men — (når manden er gået) —: ikke må du volde mig trængsel! Guds hellige dyrkelse, den retsindige rene, utvungne, frikendt for ge-enna (περι γεενναν ελεγχθεν); styrk mit tålmodige hjerte, o fader! til dig ser jeg hen, til dig, den ubesmittede, hvem ikke hænder dannede!»

Varslerne næst efter i samme bog indlede skildringen af verdens undergang (fra v. 116), der i samklang med varslerne i første halvdel (s. 214) forkyndes at skulle foregå ved ild; således får «anden alder» (αιων ikke: γενεα), den som indledtes efter floden (v. 10), ende. Guds vrede skal komme især over dem «som ere iførte ru fåre-

---

[1]) I loven tilstedes kun hus-dyr som offer; dog måske med undtagelse af 3. moseb. 14, 49—53. ofret ved en spedalsks renselse, som i sine enkeltheder her er tilsvarende.

dragt og lyve sig Hebræere uden at være af ætten» (v. 134—5). Betegnelsen minder om Apok. 2, 9 og 3, 9; dog er den neppe her i efterdannelsen ment som hist i forbillede. Her synes talen at være ikke om jødisk fødsel, hvilken apokalypsen ikke frakender falsknerne; dog kan meningen også være: de te sig ikke som herkomsten kræver, idet de forandre levevis; sigtelsen bliver i sidste fald: at de skønt fødte jøder ikke leve som jøder, altså sigtelse i ebionsk retning. I ingen af de to retninger går apokalypsens revselse. — Der følger en såre dunkel tidsbestemmelse: når den anden verden (i psevd-epigrafisk profeti hed det: «den kommende») vil dages, nemlig: «i de rullende års tredie udtræk (κληρος) i første åttetid». C. Alexandre har efter adskillig vaklen bestemt sig for følgende forklaring: det tredie «udtræk» bliver tredie fyldte hundredår, og den første åttetid ud derover første år i hundredårets (det fjerdes) åttende syvtid ɔ: 50, altså bliver tidsfristen 350 eller tre hundredår og et halvt. Det er en mere fremskudt tidsfrist end i 8, 148—50 (s. 217), hvor fristen nåede til 195 og i forlænget skikkelse til 300. Det fremskudte tyder på, at affattelsen falder tidligst efter den ved gematria (bogstavtydning) ansatte frist ɔ: efter 195, senest neppe efter 300; mulig kunde her første åttetid falde indenfor tredie hundredår, altså: 250. Denne ansættelse synes nok så stemmende med varslet. De påfølgende varsler bringe ingen yderligere forlænget tidsfrist. — Der sluttes med skildring af den slægt, som skal fremkomme; mærkeligt er hvad Sibylle siger om sit forhold til samme: «Gud vil være hos dem og han vil lære også mig den drøvelige. Alt det onde, jeg har bedrevet med vidende, og meget andet, det har jeg gjort uden at ænse det. Jeg har havt tusinde samlejer, men egteskab lå mig ikke på sinde. Til bunds troløs har jeg over alle bragt vild forbandelse. De trængende [ɔ: fromme] har jeg stænget ude og i anderes fodspor vandrede jeg til samme hule [som disse andere ɔ: hellenerne] uden at ænse Guds udsagn. Derfor fortærede ild mig og skal så

yderligere. Ti ikke skal jeg holde livet, men den onde tid vil lægge mig øde, da skulle menneskene rede mig en grav, når de på havet fare mig forbi, og de skulle øde mig med stene, ti i min faders favntag har jeg undfanget en kær søn. Stener mig, stener I alle, ti således skal jeg leve og fæste blikket paa himlen» v. 151—6 er med nogen omflytning gentagen i 2, 340—6. Selvanklagen er den omtydning, den kristne Sibylle har givet det heraklitiske udsagn om sibylle-varslerne som dem der bebude «det frydløse» (αγελαστα); dog skal svanesangen blive omvendelse og frelse. — At den ebionske Sibylle har ført os fra Ægypten til Syrien, er i sin Orden. Ebionerne stode dette land nærmest, som hænger sammen med den af hellenismen fortrængte syriske folkeligheds opkomst i andet hundredår under kristelig indvirkning. I Aleksandrien vare Jøderne helleniserede dog uden opgivelse af folkelig samfølelse, de vare netop i romerske som i ptolemæiske dage en privilegeret race; i vest-Syrien (Antiokien) har, hvad hellenisering (ikke privilegering) angåer, deres stilling været lignende, men østerpå i Evfrat-landene kom omslaget og alle dage have forholdene sammesteds været andre end de vestlige. Dog gik ebionismen ikke udelukkende i østlig retning skillende sig fra det store hele, hvis strømning pegede mod vest; den ypperste del har vendt sig til samme side (Rom), dog med opgivelse af hellenismen, ja stillende sig i en neppe ukærkommen modsætning til samme, og således kan ebionismen have givet stød til at slide Rom ɔ: vesterled fra østerled[1]) for at bringe byen i stilling som Jerusalems arvtager.

4. Udgangen for sibylle-varslers affattelse ansættes ved den franske udgiver i tiden fra 235 til 267; dertil henføres de to første bøger, brudstykker af bog 3 og endelig de sidst fundne fire: 11—14. Af det som bliver at henregne til denne periode findes intet anført af «fædrene»; ti hvad der i deres skrifter er stemmende med de

---

[1]) hvortil Aleksandrien turde henregnes.

to første bøger, kan påvises også i de forud omtalte og maa gælde for overført derfra; i det foregående udpegedes flere steder som gengivne, ikke oprindelige i de to første bøger. Nu om stunder er indgangen, sibylle-varslerne kendes at have fundet i samtid eller nærmeste eftertid — påviseligt kun på kristent område — målestok for den betydning, de måtte fremdeles have for os; alligevel bliver der en forskel også på de ikke gennem anførsler så at sige godkendte bøger, idet de første to med rest-brudstykkerne af bog 3 have interesse for os fremfor de sidste fire, som må regnes for hendøende sibyllinisme. Dertil kommer, at de to første bøger i anlæg og form skelne sig kendelig fra de andre alle, hvorimod de sidste fire tilstræbe en ydre lighed med de ældre varsler. Om der har været flere bøger, bliver derfor en ligegyldig sag; midalderens leksikograf, Suidas (10de hundredår), taler om 24 bøger, hvilket C. Alexandre antager for en forveksling af talmærkerne: ι' (10) og κ' (20), skulde da være: 14. Vistnok tilstræber tallet overensstemmelse med de homeriske rapsodier. Andre tale om langt flere, ja om hundrede bøger; det er fablen fra Tarkvinius' dage, der går igen i omvendt retning. De utallige bøger vilde ikke være mere værd end de foreliggende fåtallige.

Forholdet imellem de to første (samt tilhørende hundrede vers af bog 3 med dennes udgang) og de næste seks turde være dette, at hine nærmest svare til den unavngivne fortales angivelse af formålet med sibyllevarslernes fremstilling, hvorimod Prokops beskrivelse af samme varsler findes anvendelig fornemmelig på de midterste bøger 3—5 (som hver især repræsentere en af perioderne forud: bog 3 overvejende før-kristelig, bog 4 ældste kristne periode, bog 5 nærmest efter-hadrianske). Da nu den unavngivne siger sig at have fundet varslerne spredte og forvirrede (*σποραδην κ. συγκεχυμένους*) men at have bragt dem til énhed og samklang (*συναφεια κ. ἁρμονια*), på det de kunde falde overskueligt (*ευσυνοπτοι*), hvad ligger så nærmere end i de første to bøger af vor samling

at formode frugten af det anmeldte og ordnende arbejde, hvorhos de andre, som den ordnende hånd ikke har overkommet eller kun flygtig berørt, ere blevne nogenlunde i oprindelig skikkelse. Man turde også være enig om, at hvorvel harmonisten til det betegnede formål ikke har skilt sig ilde ved arbejdet, er det dog for os, der ville have bedst muelig rede på sagen, som er varslerne i deres oprindelighed[1]), et held, at det ordnende arbejde ikke har vundet videre frem; at gennemføre det efter anlæget i de første to turde dertil have vist sig umuligt. Måske har denne erkendelse bidraget til at arbejdet blev opgivet eller at målet blev sat betydelig lavere (varslernes fordeling i bøger med en let sammenknytning). Dog er det ikke uden interesse for en almindelig karakteristik at kaste et blik på præstationen; når denne er udført, enten ud over eller indenfor sidst betegnede periode. er af mindre vigtighed. Tidsangivelserne i afsluttende retning ere hentede fra de fire sidste bøger.

Det er umiskendeligt især for bog 1's vedkommende at Homer, hvem Sibylle 3, 419—32 viste sig så gram, ikke des mindre er forbillede eller rivalen. Det peger på 4de hundredår eller slutningen af tredie som affattelsestid; da var spørgsmålet rejst om den gamle dannelses forligelighed med den nye tro. Der rørte sig en higen efter at gøre alt nyt; helst vilde man undvære det gamle, at sætte noget andet (bedre) i Homers sted var et lokkende mål. I bog 1 er til den ende den profetiske kolorit ofret, tonen er helt igennem fortællende (episk; den som følger næst efter den gnomiske), vistnok med et brud eller et spring i midten (v. 320—5), men deraf tør ikke sluttes, at noget er gaaet tabt; den fortællende tone

---

[1]) Om dem udtaler Ewald (Gesch. d. volks Israel udg. 3. 4 s. 470) sig med høj flugt: „wir sehen den ältesten und zugleich vollendetsten u. schönsten Sibyllendichter — mit allem zauber grechischer kunstrede aber zugleich mit allem ernste u. allem muthe der wahren religion sich gegen das Heidenthum erheben.“

bliver trods den bratte overgang genoptagen og ført videre til bogens slutning. Fortællingens gang følger i 1ste halvdel 1ste mosebog, ikke uden frihed i behandlingen, dog på ingen måde i den palæstinensiske moraliserende stil, og med tiløgning, hvorved Hesiod tages til følge, idet der fra v. 87 tælles slægter: 2den fra 87—103; 3die fra 104—8; 4de fra 109—19; 5te (giganter) fra 120—282; 6te (guldalderen) fra 283—307; 7de (titanerne) fra 307 —24. Titanernes tid kendes fra jødisk sibylle (s. 196). Derfra indtil slutningen, 2den halvdel, følger Kristi jordeliv og tiden efter fuldbyrdelse af dom over Jerusalem. Af spådomme bringer bog 1 ingen; end ikke de bibelske profetier, som have fundet opfyldelse, betones. Således findes i slangens dom (v. 59—64) ikke nogen forjættelse om kvindens sæd som knusende slangens hoved; det hedder kun: der er fjendskab imellem slange og menneske; den første søger at vogte sit hoved, den anden sin hæl, på begge sider er livet i fare. Bogens helt er Noa; først da fremstillingen nåer ham, kommer der fylde og bredde; besyngelsen spænder fra 125 til 282. Samme kunstneriske trang til en enkelt helt bidrager til at overgangen falder brat fra tiden nærmest efter Noa lige til Kristi alder. Også melder Sibyllen sig (v. 287—91) som hørende til slægten, nemlig Noas (forberedt ved indgangen til bog 7), ja som hans sønnekone; hun har været med i arken og har hjem i guldalderen. Alligevel er der tilbøjelighed i Noa-sangen til ikke at blive staaende ved lånet fra Hellas, Hesiods slægt-følge, men at drage det mytiske i største udstrækning ind i emnet, ret som hos jødisk Sibylle men ikke med den hengivelse til samme attrå. Sibylle har her som en kamp med sig selv for ikke at tyde Noa-sønnerne om de tre storladne konger, Kronos, Titan og Japetos (jvfr. 3, 110 fgg. s. 196); hun modstår fristelsen, men det karakteristiske hos Noa-sønnerne bliver ofret. I skildringen af frelserens jordeliv — bogens afsnit 2 — er Hebræernes vantro og korsfæstelsen det der optager (v. 360—82), uden legendarisk korsbesyngelse som i bog 6;

i få ord omtales «det nye skud af hedensk rod», for hvem apostlene (alt Fabricius og Torlacius have i *Σολοι* erkendt fejlskrift for *Στολοι* og atter deri forkortning af *αποστολοι*) skulle være «vejvisere» (mindelse om jødisk Sibylle, «de dødeliges vejvisere», jvfr. s. 197), hvorpå det skal «få en ende med profeterne». Til slutning berøres templets fald og Hebræernes ynksomme omflakken under vægten af Guds vrede.

Det må under udarbejdelsen af bog 1 alt have vist sig indlysende, at emnet ikke egnede sig til det der var forsøgt: en fremadskridende episk gang. Med bog 2 anslås en anden tone; der er ingen sluppen tråd, som spindes videre; dog fastholdes den der er given i lånet fra Hesiod. Men tallet hos Hesiod forslår ikke mere; det blev alt overskredet i bog 1, nu fordobles det; med det samme bliver sangen en profeti, om end ikke på gammel sibyllinsk måde som flagrende veråb. Emnet bliver (v. 15) hændelserne i 10de slægt (jvfr. 4, 20; 47), medens bog 1 kun nåede til 7de slægt; særlig angives, at «Gud vil ryste Roms folk på de syv høje» (v. 17—18). Dog begyndes der med fortælling om det store tegn på himlen (v. 34): en stjerne skal afbilde kransen, for hvilken stor-kampen for adgangen (*εἰςελαστικος*) strides; men straks brydes fortællingen ikke blot med den himmelske stads beskrivelse (v. 40—55) men med et indskud (v. 56—148). Der er rejst tvivl, om dette hidrører fra den oprindelige omarbejdende hånd eller fra en senere; man ser dog ingen grund til en antagelse som den sidste. Digteren — såfremt omarbejderen tør kaldes så — har tilstrækkeligt røbet tilbøjelighed til at tage med hvad han finder tjenligt. Indskudet giver sig som lån fra en gnomedigtning, altså nærmest svarende til kochma-retningen, med overskrift: «formanings-ord» (*νουθετικος*); den bærer Fokylides' navn og skulde derefter stamme fra 6te hundredår, men Reuss (Gesch. der h. schr. a. t'. s. 647) siger: «långst als das Werk eines hellenistischen Juden erkannt»: lignende Freudenthal (Hellenistische studien 2, s. 153) og

Renan («en jødisk katekismus», Origines du christianisme 3, s. 65—66; 91—92). Indholdet angives ved overskriften; alt mytisk fattes. Digtet slutter sig ret nøje til hvad der foreligger i hellensk literatur; på de 93 vers som ere indlemmede i varslet tælles (C. Alexandre) 27 afvigende fra den hellenske form. Deraf berøres ånd og tone ikke; det hele er en samling af leve-regler, som heller ikke hellenerne vilde afvise, med underskrift (v. 149—50): «sådan er kampen, sådan brydningen, sådanne priserne, det er livets port og indgang til udødeligheden», hvilket sidste udtryk viser tilbage til v. 39. Dernæst optages fortællingen fra v. 34 igen med v. 154; den drejer sig om himmeltegnet (stjernen), men tillige anmeldes (v. 167) Beliar som den der vil komme og gøre mange tegn. Med Beliar menes antikrist; det var sibylle-varslerne fra antoninsk periode (ɔ: 3) som optog sådant emne og uddannede det til forestillingen om hvad med udtryk anden steds fra kaldes «det antikristelige». Det er især første part af bog 8, som giver os forestillingen så afsluttet som den på dette område nåede at blive med al sibyllinsk ejendommelighed; ikke fremvækst af én rod men kombination endda af det uensartede. Sådan er den optagen her, derhos med navne-skifte. Tidligere var navn-lånet forestillingens kærne: «fra den kejser, hvis navn begynder med 50 (ν')»; nu lyder dette: Beliar, som efter skrift-analogi må betegne djævelen. Men djævle-skikkelse spores ikke i sibylle-varslerne; den jerusalemske psevd-epigrafi kender faldne engle, endog sataner (s. 83), i sibylle-varslerne er modstandsmagten af menneskeligt ophav. Altså kunde nævnelsen Beliar pege på tilnærmelse til det jerusalemske, men navnet gør i og for sig ikke sagen klar. Der møde flere berøringspunkter med jerusalemsk eskato- og pnevmato-logi: de to stammers hjemkomst (v. 170—3, jvfr. s. 85), hvortil knyttes en påmindelse med n. t'lig klang (v. 179—82; jvfr. Lk. 12, 38), og lige så henvisningen til Elias' komme (v. 187 fgg.); stærkest klinge de jerusalemske toner, der ere så fremmede netop for jødisk Sibylle, i

v. 215, hvor de fire stor-engle: Mikael, Gabriel, Rafael og Uriel anmeldes som dommens udførere; man kan tro sig hensat i Henok-bogen, og omtalen af titaner og giganter (v. 232—3) står ikke i strid dermed. Og i denne tone, røbende tilnærmelse til det jerusalemske (Judith 16, 7; Sirak 16, 7; Baruk 3, 26), går det videre i sin fremgang; den klinger bestandig stærkere; dog bliver der på dobbelt måde sørget for, at vi ikke glemme, hvor forfatteren — eller omarbejderen — selv står og hvor han vil flytte sine læsere hen. Det første melder sig, når det ved skildringen af fordømmelsens kvaler hedder: «syv omvendelsens tider i dagetal gav han de vildfarende mænd formedelst den rene mø» (v. 312—13; verset er fra 8, 357—8 akrostik-varslet, s. 206); det sidste kommer noget brat med bogens slutningsord, hvor varslet — så uundgåeligt hos den rette Sibylle — atter får klang, men nu gældende hende selv. Selvanklagen er som 7, 151—63, s. 223—24, i omdannet skikkelse; som ventes kan er brådden brudt af; det er ikke døden, som venter denne Sibylle. Klemens siger i tepperne 1, 15 (70) «at efter døden får Sibyllens spådomsevne på jord og i himmel først magt»; hun under sig pusterum for derefter at begynde på en frisk.

Det vilde også åbenbart være alt for tidlig at lade Sibylle synge svane-sang, sådan som hun i tidligere skikkelse efter her angiven orden har gjort i og med selvanklagen; den der kan siges at være på det nærmeste færdig, bliver den overarbejdende hånd. Det er 105 vers af bog 3 — langt den længste af alle bøgerne — der endda tillægges samme hånd; de 96 første — indgangspartiet — og de 10 sidste, slutningspartiet. Bearbejdelsen røber sig sidst som først tilstrækkeligt. Den formanende tone tog alt i bog 2 magten fra den fortællende, som kun er gennemført i bog 1; dog fremtræder formaningen ikke i græsk oldtidsdragt men helt hjemlig (aleksandrinsk); v. 8—35 kan næsten betegnes som lån fra det digt, man har givet plads som indgang til sibyllinerne alle; dertil

knyttes et véråb over slægten, endnu mindende om lånet fra Hesiod, for hvilket heller ikke det kristne grundvarsel viste sig fremmed; den tidligere — kristne som jødisk — Sibylles véråb vare rettede mod enkelte navngivne lokaliteter. Vi spore ydermere, hvorledes dette varsel eller bog 3 har været tænkt omlagt, uden dog at omarbejdelsen er udført; om hensigten vidner allerede nævnelsen: Beliar, ukendt for den rette Sibylle (jvfr. 2 Kor. 6, 15), her sat i forbindelse med en ene-stående, sikkert ny-dannet betegnelse af Rom: *εκ Σεβαστηνων* (svarende til Palæstinas: Kæsarea). Dermed er tonen anslået; allerede 2, 18 pegedes der på Rom med den for Sibyllen helt uvante, ellers dog gængse tilføjelse: *επταλοφος*, syv-høje-staden, men i det øvrige af samme bog blev Rom forbiset. I næstfølgende bog eller sang kan meningen have været at lade Rom nyde sin ret som emne for et Sibylle-kvad; i hvad ånd og retning siger i al sin korthed Beliar-brudstykket (3, 63—92); såfremt endnu fire linier høre til: v. 93—6, da er det en henkastet antydning af modsætningen til Rom, den som vil komme: «I sejlbare vande og du fastland, du opgående sol og lige så du nedgående, alt må lyde den som træder ind på ny i verden, fordi han først har erkendt sin vælde». Det er et fingerpeg på Kristi genkomst, som minder om brev til Hebr. 1, 6; mærkeligt er det som eneste udtalelse af den farve — om Messias — i hele det over- og omarbejdede afsnit.

Tilsidst spores samme hånd i de sidste ti vers af bog 3. De ere øgede til Sibyllens udtalelse om sig selv: v. 808—17, fortsættende men tillige — måske af uagtsomhed — modsigende samme. Modsigelsen er denne, at Sibylle forud — den jødiske — lader det bero ved at afvise den hellenske nævnelse: erytræisk og lyse sig i kuld som assyrisk, men i tiløgningen melder Sibylle sig som Noas sønnekone (*νυμφη*) og tillige hans ætling. Forestillingen findes udenfor dette sted kun 1, 288—90. I begge betegnelser, hvormed ny-dannelsen melder sig: Beliar og Noas svigerske, er bestræbelsen én: at løfte det

tidligere forberedte op til et afsluttende og derfor uoverskrideligt højdepunkt.

Den største part af varslerne er bleven til rest for overarbejdelsen — kunne de derfor antages at foreligge ganske i deres oprindelighed? I alt fald ere de blevne sammenlagte til en vis helhed, ikke på én gang og til dels forud for den afsluttende behandling. C. Alexandre udpeger to samlinger som de ældste; første har omfattet den rimede fortale (som altså skulde være ægte sibyllinsk jvfr. s. 209) og to partier af bog 3: 2det og 4de, de to som tilsammen repræsentere den rent jødiske Sibylle; anden skal have bestået af midtpartiet af bog 3 (§ 3) og antages foranstaltet i den tanke lige med ældste (jødisk) Sibylle at skulle gælde for hvad samme netop fralægger sig: den erytræiske, uden at det tilsigtede måtte være nået. Disse to samlinger have foreligget Laktans; han skelner dem fra hinanden og anvender dertil nævnelsen: Erythræa, idet han forbeholder (eller pånøder) samme den første af disse samlinger. Men at han kan have kendt flere varsler end de således sammenfattede, afset fra grundvarslet og akrostik-varslet, fremgår af følgende udtalelse (Instit. 1, 6): sunt singularum singuli libri, qvi qvia Sibyllæ nomine inscribuntur, unius esse creduntur, suntqve confusi nec discerni ac suum cuiqve assignari potest nisi Erythrææ, qvæ et nomen suum verum carmini inseruit. Det sidste at Sibylle selv har meldt sig som erytræisk, er der en hage ved, såfremt man ikke vil antage en tekst-forandring efter Laktans' dage, som ikke er rimelig, da Avgustin taler lignende om Erythræa, til hvilken han endda henfører akrostik-varslet. Forøvrigt falde Laktans' ord om Sibyllevarslerne udenfor samlingerne (eller de ikke-erytræiske sibylliner) ikke skarpere end Prokops, på hvis tid den afsluttende samling må have været tilvejebragt. Tidspunktet for denne kan blot angives som faldende i perioden imellem de to hovedvidner om sibyllerne, altså imellem 3die og 6te hundredår. Samlingen af det hele eller dog af de åtte bøger er ikke foretaget på må og få; der er neppe

noget til hinder for at henføre den til samme hånd som har taget fat med en redaktion af det hele og som efter at det satte mål har måttet opgives, ikke har ladet det øvrige ligge hen men sammenstillet det som det endda syntes lempeligt at kunne formes til helhed. Pladsen i spidsen tilstodes den (utvivlsomt) jødiske Sibylle, dog med et indskudt mellemparti fra kristen hånd eller kristen tid, der ikke står i noget misforhold til den øvrige bog. Dernæst har det kristne grundvarsel fået selvskreven plads og dertil en række af varsler nok fra senere (antoninske) dage men med samme grundpræg. Hvad der fremdrages og belyses i disse — bog 4 og 5 — er modstandsmagten, der uddannes i tidens løb til forestilling om det antikristelige i sibyllinsk forstand. Derfra er overgangen gjort til sibylle-varsler med positiv kristelig karakter, som den vanskelig kan hævdes for grundvarslet; dette højere præg fremtræder i dobbelt skikkelse: ebionsk og katolsk; begge bestanddele ere uden betænkelighed sammenstillede; det uforligelige i synsmåden — så fremt det iagttoges — er tildækket. Rækken åbnes med korshymnen bog 6 og sluttes med bebudelseshymnen til ære for semper virgo; den dogmatiske forskel hindrer ikke hymnerne i at samklinge. Kun synes første parti af bog 8 efter denne opgørelse fejl anbragt; det er (8, 1—216) ved den her givne belysning sat i forbindelse med indskudt mellemparti af bog 3, ikke blot som hørende sammen med dette men således at de to varsler gensidig udfylde hinanden, idet 8, 1—216 giver afslutningen af modstandsmagtens fremstilling (jvfr. s. 218). Det hindrer ikke, at samme varsel har præg fælles med varslerne i den bog, som det i samlingen er anvist på at indlede, bog 8; og når sammenstykningen gør sig gældende i dette fællesskab, er det som en korrespondens imellem de to: bog 3 og 8, de bøger i samlingen, som ere kendeligst sammensatte af forskellige varsler, ældste og yngste Sibylle.

---

## 3. Demaskeringen.

Har ikke den til ende bragte belysning af de åtte bøger helt fjernet sig fra det der er stillet her som opgave: hjemfærds-tiden, således at denne kun afgav udgangspunkt? Det går oftere så med literære bestræbelser, som karakterisere tiden for deres opkomst: til at forstå begyndelsen er det endda fornødent at lade blikket søge frem til den fulde udvikling. På frugten kendes spiren; det er naturforskningens bio-genetiske lov som tåler overførelse på det historiske. Lignende er det med den literære profeti i Jerusalem eller profetien med palæstinensisk mærke. Og når denne ikke har ført os så langt frem i tiden som nu sidst belysningen af de åtte bøger, et hundredår ud over hebræermenighedens dage, da ligger det i at sibyllevarslerne udgøre en helhed, for så vidt de kun anskues ret i totalitet, den gennemførte maske. En betegnelse af den art er ikke anvendelig på jerusalemsk psevd-epigrafi. Et andet meget sigende træder til: jødisk og kristeligt holdtes ved den profeti, som er at henføre til profetiens rette hjemland, på større afstand fra hinanden end ved den med udspring hos udflytterne sä at sige i samboet. Ved Henok-literaturen kendes lige til det essæiske i udgangen kun jøder, ikke blot jøder af fødsel men i ubrydelig fastholden ved jødedom; i Sibylle-varslerne er næsten med de første skridt overgangen der fra jødisk til kristeligt. Torlacius, som har fortjenesten af i nyere tid at have fremdraget dette emne, lod sibyllinerne uden undtagelse gælde for kristelige; han blev modsagt af Bleek, og indsigelsen er nu almindelig godkendt. Lignende stiller sig forholdet til de to hovedmodstandere for kristendom så fuldt som for jødedom: hellenisme og romanisme. Henok-literaturen fandt en grænse i forholdet til førstnævnte som sammes modsætning; ved berøring med romermagten droges skillelinien, ud over hvilken til visse intet helt nyt begyndte — Esra-literaturen for at nævne det mest fremtrædende —, dog blev med nævnelsen anlæg

og ligeså tonen en anden. Med Sibylle-literaturen er det anderledes: fra jødisk til kristelig og ligeså fra modsætning i hellensk Skikkelse til forholdet ligeoverfor romermagt gøres overgangen uden kendeligt brud. Skal et skel angives, bliver det mindre med hensyn til verdensmagten end i henblik til trosskiftet.

Man kan endda spørge, om ikke på begge disse punkter: oprindelse og modsætnings-forhold, ét flyder stærkere over i det andet end der er antaget. Det må nok kaldes påfaldende, at kristne, om end jødisk fødte, som med ét slag have afløst eller fortrængt jøder i sibylliners affattelse; og kan det antages, at jøder her helt have veget pladsen for kristnede landsmænd, så såre disse toge fat? C. Alexandre er i tvivl, hvor vidt «bog 5» og midtpartiet af 3 (v. 295—498) — lige så de fire sidst fundne bøger — også ere affattede af kristne, men videre end til en tvivl (vix christianus) nåer han ikke; den kan neppe heller opretholdes. Den svage kristne tone gør her ikke udslag; hvad andet gælder om det kristne grundvarsel, medens på den anden side akrostikvarslet og tilhørende legendariske varsler med deres klangfuldere tone ere udformede i en retning, som ikke længer er den apostolske. Også taler forskellen i denne literaturs bedømmelse ved jøder og ved kristne for en brat men for eftertid umærkelig overgang af denne produktion fra jødiske hænder i kristne.

Denne forskel, hvad bedømmelse angår, bliver at oprede. Paa jødisk side foreligger kun en eneste omtale af Sibylle-varsler: Josefs i anledning af fortællingen om Babels-tårnet (jvfr. Sib. 3, v. 97—106). Der udpeges ikke noget profetisk; det skal være et historisk vidnesbyrd i flugt med andre fra hedensk side; rimeligvis en benyttelse på anden hånd, da anførslen mere end minder om Aleksander Polyhistors[1]) hos Synkellos; kun står Polyhistor nærmere ved sibyllinske udtryk[2]). Endda kan be-

[1]) Sullas samtidige. [2]) Jvfr. Freudenthal Hellenistische studien I—III s. 25—26.

mærkes en afvigelse fra Josefs forhold til palæstinensisk literatur fra dagene efter Artakserkses (se s. 169—70); denne benyttes kun for såvidt den som kilde er (eller agtes) uundværlig — således Esra 1 (3) og tildels græsk Ester — men uden antydning af forskellen på hebraisk og græsk tekst. End vigtigere er forskellen på Josef og n. t.'e, de to vidner, som viste sig samstemmende i værdsættelsen af Daniel; vel er forskellen her ikke således formet i udtalelse som det gælder om samstemningen, derfor er den ikke mindre utvivlsom. De n. t.'lige forfattere have ikke som Josef stillet sig afvisende til den literære profeti i Jerusalem, selv om anførslerne ikke falde saa hyppige, som både fædrene og ligeså nutidens kritikere ere tilbøjelige til at formode; men hverken for apostolske forfattere eller for deres nærmeste eftermænd kunde der blive tanke om at nævne Sibylle-varslerne som opfyldte spådomme eller som dem, hvis opfyldelse forestod. Sibylle-literaturen, selv den kristne, står ganske anderledes fremmed for n. t.'lig literatur end den literære profeti af rent jødisk oprindelse. Ydermere bliver det et vidnesbyrd om, hvorledes forholdet til Daniel med hensyn til sibylliner bliver at værdsætte. Hvad enten man fastholder menigheds-betragtningen af Daniel som historieskriver i kraft af profeti eller man vil lade ham gælde for historieskriver under profetisk mærke, i dette punkt bør udslaget være éns: kløften imellem jerusalemsk og aleksandrinsk profeti viser sig uoverskridelig. Hos hin spores end ikke forsøg på overskridelse.

Har forskellen på jødisk og kristelig bedømmelse af de to sekundære strømninger med profetisk mærke i efterfølgende dage holdt sig, alt som den meldte sig hos Josef og spores i den n. t.llige skrift, i ufordunklet klarhed? Svaret må gives negtende. I Jerusalem godkendtes aldrig den aleksandrinske Sibylle-maske, så lidt som i sin tid Josef kunde gælde for Jerusalems talsmand; den i Palæstina hjemlige Henok-literatur med dens afløser, Esra-literatur, har man i tidens løb samme steds eller i Jamnia

skudt fra sig. På hin tog man slet intet sigte, for denne lukkede man ret snart med flid øjet, gav den så at sige menigheden i vold. Og denne fastholdt ikke stillingen fra aposteldagene: afvisning af sibyllinerne, varsomhed med hensyn til palæstinensisk literær profeti. Der udviklede sig i forbindelse med hebræermenighedens afgang en higen efter profetisk afhjemling af troen tildels i apologetisk interesse, medens hint omslag i menighedens livs-gang, grækermenighed fuldt ud for hebræer-menighed, svækkede den nådegave, som Pavlus ikk mindst anbefalede — efter ham om end i anden retning lige så Johannes —: at bedømme profeter (ånder); følgen blev at den literære profeti i det hele, aleksandrinsk som jerusalemsk, trods begges såre tvivlsomme adkomst fandt en ikke blot skånsom men indtil videre en i voksende grad velvillig bedømmelse. På længden holdt den ikke stand; tidspunktet for tilbageslaget i bedømmelse kom, da menigheden vejede og vragede den overleverede bogskat for at fastholde hvad der kunde svare til betegnelsen: testamentlig (ενδιαθηκος); det faldt i efterkonstantinsk tid. Men de to rækker af literær profeti fristede derved ikke éns skæbne; bladet vendte sig til gunst for den som oprindelig toges mindst i betragtning. Svingningen i menigheds-dommen er udtrykt i Avgustins ovenfor udpegede udtalelser (s. 191; 121—22); det skal nu undersøges, hvilke forudsætninger der alligevel fra først af have været for denne forskel i menighedens bedømmelse af apokryf og af (formentlig) hedensk profeti.

I apostelskolens dage — med Irenæos til grænseskel — er Sibyllens anseelse fremdeles ligefrem nul; det højeste som kan siges er, at hun ikke udtrykkelig forkastes. Den romerske Klemens nævner ikke Sibylle-varslerne; i brevet fremdrages både den hellenistiske tilgift til skrift-samlingen («Judith, den salige») og selv Føniks-underet forsmås ikke; i homilien (brev 2) gøres der frejdigt lån fra «Ægypternes evangelium»; på Sibylle peges der ikke. Første omtale ved kristne forfattere af Sibylle møder i

hyrdebogen, og heller ikke den kan kaldes anbefalende. Hermas ser (syn 2) på vejen til Kumæ den gamle kvinde med bogen og spørger, om det er Sibylle — både lokalitet og bog kunde berettige til spørgsmålet —, men han oplyses simpelthen om fejltagelsen. Sibylle nævnes derefter ikke. Melito drager i talen til Antonin (k. 6) Sibylle frem, dog ikke i profetisk skikkelse. Slående er allermest Irenæos' tavshed om Sibylle; han samler med flid al profetisk detail om de sidste ting og forsmår mindst hvad overleveringen har at byde udenfor profeter og «apostel», men Sibylle som, ikke blot hvad det antikristelige (Nero) angår, kunde være bleven en så righoldg kilde, ænses ikke. Irenæos er et uforkasteligt vidne på anden hånd om aposteltidens opretholdte dom.

Omslaget repræsenteres alligevel ved et navn forud, ved Justin; dog må forskellen påagtes på den ægte (eller utvivlsomme) Justin og på Psevdo-Justin. I forsvarsskrift I (k. 44) synes det kejserlige forbud mod læsningen af de sibyllinske og lignende d. e. profetiske skrifter at kunne være grund til ligeoverfor magthaverne kun at nævne dem. Formaningstalen til Hellener strømmer over af Sibylles pris: «den ældste ja såre gamle, hvis bøger findes i den ganske verden» — dobbelt fortrin for den bibelske profeti, i ælde og i udbredelse; dertil føjer sig et nok så vigtigt tredie træk. Sibylle får vidnesbyrd, at hun fremsætter sine spådomme *σαφως κ. φανερως*, hvilket latinsk oversættelse (fra 16de hundredår) bifalder og fortolker vistnok efter den oprindelige mening: fateamur Sibyllina oracula esse clariora nemlig end spådommene hos de hebraiske profeter. Det var tingen; man har lige siden hebræermenighedens afgang følt trang til profeter, der talte utvetydigere end Israels, og trangen er i efterfølgende dage så at sige lige ned til vore fremkommen som en fordring med forskellige konsekvenser (jvfr. Hengstenberg Christologie des a. t.'s udg. 1. 1 s. 328). Når man derfor i efter-hebraisk tid foretrak Sibylle, så gav man (Tatian, Justins disipel) hende den nærmere betegn-

else: «Hellenernes profetinde». Hellener havde jo deres apostel, der betegnede sig selv som sådan; hvad var rimeligere end at der forud var forundt dem en profet eller profetinde. Hendes vilkår ere derfor ikke som de hebraiske profeters; hun er først ret kommen til ære ved Nilen i sit fædreland; dog uden at man lod fædrelandet gælde som sådant; tiden for denne forfremmelse falder sammen med slutningen af perioden for varslernes affattelse. Navnet, hvortil den knyttes, er den aleksandrinske Klemens; med hensyn til hjemlen er der ikke den tvivl eller forskel som ved Justin. Det var videnskabelig anseelse, hvorom det gjaldt. Vejen var beredt om ikke af Justin så af en anden navngiven, den antiokenske Teofilus; hellenismens to hovedstæder række i de to personligheder hinanden hånd. Det er Teofilus som i skriftet til Avtolykos har bevaret den metriske «fortale» til Sibylle-varslerne, som man i alt fald senere lod gælde for en sådan trods det didaktiske præg; vigtigt er det, at denne Justins efterfølger — første gang i belærende foredrag (til Avtolykos 2, 9) — stiller Israels profeter og Sibylle hinanden jævnsides som forudsigende i ønskeligste samstemning (*φίλα ἀλληλοις κ. συμφωνα*), hvad der i Kristus er bleven og bliver opfyldt; dermed må sammenholdes den vægt, samme forf'r lægger på profeters læsning («Frimenighed og apostelskole» 2, s. 57). Her er grundsætningen udtalt, hvilken så Klemens lod få anvendelse. Og dog røber der sig hos sidstnævnte lige fra den første omtale af Sibylle i filosofernes række (tæpperne 1, 15, § 70) en med den videnskabelige prætension stemmende varsomhed. De 46 vers som findes anførte spredte i Klemens' skrifter kunne eftervises dels i «indledningen» dels i bog 3, 4 og 5; hvorimod bog 8, hvorved Sibylle senere nåede højdepunktet af berømmelse, forbigås; man tør antage at det ved Psevdo-Justin fremhævede fortrin, klarheden, som nok kan gjælde varslerne i samme bog, har voldt betænkelighed. Hos Origenes har denne gjort sig end stærkere gjældende. Vistnok fastholdt han lige over for Kelsos sibyllinerne; han vil ikke give afkald på noget til troens

bekræftelse tjenende, men i sine dogmatiske skrifter har han ikke havt brug for dem. Der bliver i alt fald ikke egentlig forskel på Origenes' forhold til de to strømninger af sekundær profeti, aleksandrinsk og jerusalemsk; i det højeste fremhæver han af egen drift denne (Henok) en kende stærkere end hin.

Påfaldende bliver under disse forhold Evsebs fortælling, at kejseren på bispemødet i Nikæa har fremdraget akrostik-varslet, så meget mere som Evseb hverken i historien eller i «evangelisk forberedelse» har fundet plads for varslet. Sibyllen nævner han i sidstnævnte værk, dog således at han ligsom Josef (oldskr. 1, 4, 3; evang. forbered. 6, 9, 15) udskriver Polyhistor. Man må ikke søge forklaringen i, at varslet har været vitterlig godkjendt; heller ikke må man dømme bisperne for strengt, fordi de have tiet, hvor en indsigelse — mod den kejserlige udtalelse — var om ikke mislig så dog såre ubelejlig. Sagen, hvorom talen var, stod og faldt ikke i mindste måde med akrostik-varslet. Men denne første og eklatante fremdragelse af bog 8 blev noget nær sidste vitterlige fremhævelse af sibyllinsk literatur i kristelig interesse for græsk kristenheds vedkommende. Det er rimeligt, at arianismen her har lagt et lod i vægtskålen. Det er anerkendt, at dette parti i synagogens spor var langt mere nøje regnende med skrifters godkendelse end Atanasios og de mange der stode under hans påvirkning. Det var ikke uden indflydelse fra hin kant, at den jerusalemske Kyril talte om blot to klasser af skrifter i menighedens værge, som måtte blive til én: endelig og midlertidig tilstedte. Om end sibyllinerne aldrig havde gjort krav på testamentlig anseelse, så kunde der under disse forhold ikke blive en vis plads udenfor. Atanasius som endda vilde holde hånd over skrlfter «udenfor» (τα εξω), vides ikke heller at have fredet om sibylliner. Profeten blev ikke mere regnet i sit fædreneland.

Alligevel var ikke alt terræn tabt for sibyllinerne der hjemme i østerled; om så havde været, vilde de højst rimelig kun været komne til os i løsrevne brudstykker,

lignende som Henok-fragmenterne hos Synkellos. Den unavngivne fortale er sikkert i tid ikke lidet forud for sidstnævnte (8de hundredår), dog er den ikke mindre efter-konstantinsk. Man skønner, at opgaven i samme er at forhjælpe emnet til glans og anseelse; rimeligvis blev til den ende overarbejdelsen indledt, måske er også den afsluttende samling af åtte bøger bragt i stand, således at til de seks i mere oprindelig skikkelse de første to ere føjede som overarbejdelse med mærke af arbejdets stansning i og med bog 3. Umiskendeligt er blikket tillige stærkt vendt mod vest, som om en bedre jordbund for denne plantning tiltrængtes og samme steds turde ventes, ret som i gamle dage. Fra Varro hentes old-romersk kundskab om Sibylle; i forbindelse dermed står fremhævelsen af «den kapitolinske præst» Firmianus, som er italieneren Laktans († 330). Nævnte må i alt fald have været forud i tid, da han kun har kendt de to ovenfor betegnede mindre samlinger, og resten på hans tid var spredt, ligesom der hos ham spores Sibylle-varsler, der heller ikke have fundet plads i den afsluttende samling. Laktans indtager i sibyllinernes historie mindst en plads lignende som den aleksandrinske Klemens; med denne blev skridtet gjort over i teologien, med hin til vesterled. Forud findes vesterpå neppe spor af Kristus-forkyndende Sibyllevarsler; Tertullian, når man ikke regner skriftet de pallio (k. 2 Sibylla non mendax), fremdrager dem så lidt som Irenæos. Men med overgangen til disse egne bliver som med ét slag højdepunktet i anseelse nået. Den varsomhed som ikke fornægtede sig i det videnskabelige Aleksandrien med hensyn til bog 8 er i vesterled bortvejret; dog tyder Laktans på indsigelser som kunne stå ham imod. Selv nævnes han i den unavngivnes fortale «Sibylle-varslernes ihærdige fortolker i latinsk mål (*αυτου εντονος ἐξηγησις τῇ Λυσονιᾳ γλωττῇ*)»; alligevel vedbleve selve varslerne at foreligge kun på græsk, det oprindelige mål. Laktans hører endda til vesterledens bilingve fædre, dem som førte rigets to hovedmål i pennen. Foruden af fortalen (den metriske, der ikke giver sig selv

som sådan) har han anførsler af alle 6 bøger — bøgerne ældre end overarbejdelsen —; kun to: bog 3 eller dog sammes største del og 5 have hver især været indlemmet i en samling (s. 232). Han hædrer «den erytræiske Sibylle»; alligevel er det ikke det afsnit, hvilket han tillægger (men som selv fralægger sig) dette navn, bog 3 afsn. 2 og 4 — det rent jødiske parti —, som giver rigest stof, men den af kejseren fremdragne, som det synes af østerledens skriftlærde ikke godkendte bog 8. Af bøgerne forud — undtagen fortalen som anføres ti gange — har Laktans tilsammen ikke flere anførsler end af hin ene bog, hver gang 31. Det er på et område, som Irenæos og Laktans ellers have fælles, det eskatologiske, at alligevel forskellen på disse fædre kommer frem; for den første ere profeterne og Johannes (apokalypsen) samt den til sidstnævnte knyttede overlevering den righoldige kilde, for Laktans er Sibylle det hele, støttet af Maro og Plato, hendes talsmænd blant hedninger. Profeter og apostler nævnes neppe.

En så fremskudt stilling kunde Sibyllen ikke holde heller i vesterled, i østerled var der trods den stærke lovprisning i den unavngivne fortale ikke tanke om at vinde den. Hvad der måtte gøre Sibyllen afbræk i vesterled er nærmest sproget; varslerne vare og bleve kun græske, og kyndighed i græsk tabte sig med rigets tiltagende opløsning. Avgustins stilling til sibyllinerne — et hundredår senere — er ikke mere som Laktans'; dog tildeler han denne ros for bestræbelserne i sibyllinsk retning. Det er i bog 18 af skriftet «om Guds stad» k. 23 der gøres rede for Sibylle-varslet (fra den stund må der bruges enkelt-tal). Sibyllen ansættes samtidig med kong Ezekias i Juda, det vil sige: før Roms grundlæggelse. Hun nævnes den erytræiske; Varro opregnede flere men den erytræiske er den som har varslet om Kristus, i vers der ere gengivne dårligt nok på latin; af hvem, det véd ikke Avgustin. Hans lærde ven, prokonsul Flaccianus, har vist ham en græsk håndskrift, som skulde indeholde samme Sibylle-varsel, det erytræiske, og deri fandtes akrostik-varslet; det meddeles

med angivelse af versenes tal og deres begyndelses-bogstaver. Denne Sibylle, hedder det videre, foretrække nogle at nævne den kumanske, i alt fald gælder hun som «hørende til Guds stad». Adskillige, bemærkes der til slutning, have sat hende meget længere tilbage i tiden end Romulus' dage, nemlig til det trojanske hærtogs tid. — Avgustin kommer på ny til emnet (samme bog k. 46), og udtalelsen får da en anden klang: «de der ikke tro skrifterne have sibyllerne, som de læse i blindhed; med mindre nogen vil kalde det kristelig digtning, lagt Sibylle i munden; vi for vor del have nok i vidnesbyrdet, som vore modstandere, jøderne, give os mod deres villie.» End må bemærkes, at idet Avgustin udtaler sig om Antikrist (anf. skr. 22, 19), fremdrager han meningen om Nero som antikrist uden at støtte den med nogen hjemmel; det kan være af ærefrygt, at ikke Sibylle nævnes som sådan, ti antagelsen kaldes besynderlig (mihi mira et hæc opinantium tanta præsumptio). Jvfr. s. 214.

Trods denne vaklen i dommen om Sibylle er forskellen for Avgustins vedkommende slående på hans omtale af nævnte og den som bliver Palæstinas literære profeter til del (anf. skr. 15, 23). Sibylle var og blev fredlyst, henvist til Guds stad; derimod om hvad der falder ind under Henokliteratur eller går lige dermed hedder det: omittamus scripturarum fabulas, quæ apocrypha nuncupantur (s. 121—23). Det skærmende, som i østerleden er given siden Atanasius (og Nikeforus s. 32) ved betegnelsen: gamle pagts apokryfer, fremføres ikke i vesterled. Hørte nu end Sibylle rettelig til Guds stad, så regnedes derfor ikke varslerne til menighedens bogskat, arven efter de gamle dage, mindre dog fordi hun var helleners profetinde end fordi hun svandt ind til et navn[1]). Navnet vedbliver

[1]) «I hvilket dera fallet som hälst gäller den sats som undantagslös: hvad medeltiden vet om Sibyllan och Sibyllinerne, återfinnas hos Lactantius eller Avgustin; och hvad Lactantius förtigar och Avgustin icke vet, det vet ej heller vestra Evropa. innan Sixtus Birkens

at være omgiven af en glorie. Medens jerusalemsk psevdepigrafi, selv den til kristelig omdannelse bedst egnede (Esra-apokalypsen), måtte nøjes med at blive tålt og på det vilkår førte en skygge-tilværelse, så blev Sibyllen lovprist, især for spådommen om verdens undergang (i Tomas af Celanos flagellanthymne 1250; s. 212); verdens brand er en forestilling, som har rod i grund-varslet (4 v. 168—75; jvfr. s. 203; 214; 218). Denne tråd var ikke sluppen, da i bogtrykkerkunstens dage den i alt fald forholdsvis fuldstændige Sibylle (græsk) kom til vesterledens kundskab. Hun modtoges med den ærbødighed, som navnet og fædrene sikrede hende; den latinske oversættelse lod ikke længe vente på sig og istemte psevdo-justinske toner til lovprisning af de klare spådomme.

Og dog gik reformations-hundredåret ikke til ende, inden i første franske udgave (Paris 1599) kritiken meldte sig. Men opgaven var over magten; dels er det en tung gang mod strømmen — vel omtaltes Sibylle næppe af reformatorerne, men Kalikst og hans skole behandlede hende med varsomhed —, dels ere alle dage de rent negative resultater også ufrugtbare. Dertil kom, at alt som det almindelige omdømme vendte sig fra, om ikke mod sibyllinerne, så kunde den kritiske videnskab mene ikke længere i dem at have nogen opgave. Men det ligegyldige forhold som udtryk for ringeagt fik ikke varighed; på ny skulde sibyllinerne komme i ry men ad helt andre veje end de tidligere banede. Da så man ikke mere kristelig digtning i dem, hvilken mening lettest frembød sig for kritiken (til dels alt for Avgustin) men noget delvis førkristeligt. Kirkefaderen talte om at føre den erytræiske Sibylle tilbage til en højere alder, fra Romulus' dage til Æneas'; det var ikke den tilbagegang, kritiken (Bleek) iværksatte, men nok fra kristelig (efter-apostolsk) tid til Israels hjemfærds-tid. Og dermed fulgte en vis genind-

---

(Betulejus) upplago af oracula Sibyllina ser ljuset.» (V. Rydberg, Lettersteds tidsskr. 1881, s. 27).

sættelse i profetisk værdighed, dog på forandrede vilkår. Tidligere vare sibyllinerne løftede op side om side med Daniel: Sibylle som profetinden af hedensk rod, Daniel — hvad alt Josef gjorde gældende — som profeten blant og for hedninger; Daniel til sandhedens bekræftelse, Sibylle til sandhedens udbredelse; herefter hed det: Daniel og Sibylle, fælles i hjemstavn og ophav. Denne dom skulde ikke komme nogen af parterne til skade på navn og rygte, snarere sikre dem på videnskabelig grund æren som kristendommens forbud; der anvistes dem en plads i rækken af momenter, hvorigennem menneskeånden slog sig op til at nå fra jødedom til kristendom, bevægelsen blev fra makkabæertidens selotisme til aposteldagenes (Mr. 3, 17; Lk. 6, 15; Ap. g. 21, 20). Denne sidste antages at have fået reneste udtryk i apokalypsen. Den værdighed som dermed tildeles sibyllinerne, er neppe ringere end den der ved oldkirken var bleven dem til del; på anerkendelse af rent æstetisk natur så vi at det ikke heller brister (s. 226 n.). Vanskeligheden bliver for denne synsmåde at bestemme forholdet imellem palæstinensisk psevdepigrafi og den i alt fald oprindelig og overvejende aleksandrinske sibyllisme[1]). Det tør ikke overses, at disse strømninger, hvor beslægtede de end kunne være, langtfra at flyde sammen næsten ere uden berøring: sibyllinismen frodigst post Christum, villig oplukkende sig for kristendom og skydende sig ikke lidet længer frem i tiden end den literære profeti, som end kan kaldes jerusalemsk; profetisk psevdepigrafi med yderste tidsgrænse i de flaviske kejseres fald og derhos værgende sig mod kristendommen, stærkt nok til at det kristelige kendes som indskud af fremmed hånd (Esra-apokalypsen) eller som efterdannelse på et nyt stade (patriarkers testament).

Men om man end ikke kan samstemme med dommen i troskyldighedens dage så lidt som med den af viden-

[1]) Jvfr. s. 134 n., hvor man ser, at der ikke er samstemning om sibyllinernes hjemmehørighed eller plads i rækken.

skaben afgivne og på intet af disse vilkår i sibylliner kan se et kristendommens forbud, måske mindre i dem end i den profetiske psevdepigrafi, så kan der ikke frakendes dem den plads, de havde allermest indenfor hjemfærdstiden. Ubetinget må lige-stillingen med Daniel frafaldes, og det hvad enten man vil flytte sibylliner op eller trykke Daniel ned; sibylle-varslerne repræsentere en fri-hånds bestræbelse for at påvirke hellener eller hellenister (d. v. s. græsk dannede ikke-grækere) så vidt gørligt i det fædrene mål og ikke blot tunge-målet, en anstrængelse ud over græsk skrift-oversættelse og lige så ud over «Salomons visdom» det religions-filosofiske, som mere eller mindre fastholdt det fædrene mål (dog kan der hos Filo være noget i den retning med sibyllinerne beslægtet). Også kunne varslerne fra først af have havt overvejende et didaktisk præg; masken førte det med sig, at de bleve tolk ikke for salomoniske kochma men for n' buah; ikke dog ligefrem, ti ordet var givet til Sibylle og hun skulde kendes som sådan. For kristendommen lå denne vej til indvirkning på hellensk verden ikke; hverken var den fornøden, ej heller en gang sømmelig. Fornøden kunde den ikke kaldes, da menigheden — ikke synagogen — var anvist, ja udrustet til ligefrem henvendelse til alle folkefærd, jøder først og dernæst Græker. Og den maskerede form lod sig selv i den forsvarligste skikkelse som konstform ikke føje ind i det af den himmelfarne overdragne hverv; det var ikke gennem skrifter budskabet skulde frembæres for dem som ikke havde været menneskesønnens øjen- eller øren-vidner. Og dog, sporet lå der en gang vist af Aleksandrinerne neppe uden indgang; for et mindre skarpt blik kunde det frembyde sig som endda tjenligt i alt fald til at forberede. Fremdeles er ordet blevet givet til Sibylle for at forkynde den evangeliske sandhed med tilbagevirkende kraft som profeti.

Skulde nu denne literatur og jerusalemsk psevdepigrafi trods deres indbyrdes afstand i oprindelse som i formål og sidste skæbne, have noget fælles, så bliver det,

når bortses fra det omarbejdede, som har engle-nævnelsen fælles med den literære profeti og ligeså (2, 187—89) Elias: forholdet til Daniel. Men hvor stor er ikke selv i ligheden afstanden! I Henok-bogen er Daniel som forudsætning umiskendelig, i Sibylle-varslerne er indvirkningen fra jerusalemsk profeti — ikke babyloneren Daniel undtagen — såre svag, næsten usporlig. Ja på et eneste punkt syntes en videre uddannelse af given forestilling at påtrænge sig, med hensyn til det antikristelige, dog er nok fremfor Daniel apokalypsen her forbilledlig (C. Alexandre Oracula Sibyllina II, 2, p. 555). I alt fald er Antikrist-forventningen, som den udtales af Sibylle, en sammenkobling af hedensk og jødisk, endelig romerske almue-sagn med noget kristeligt; jødisk Sibylle taler (så lidt som psevd-epigraf profeti) ikke om nogen antikrist.

Man kunde vente at ved Sibylle-varslerne i deres dobbeltskikkelse (aleksandrinsk og syrisk) skulde hjemfærdstidens ægyptiske forhold få lys — det er dog ikke så, i en ringere grad end ved Henokliteraturen. Den syriske Sibylle er fra en tid, da fællesskab imellem synagoge og menighed var helt til ende, og for den førstes vedkommende det ægyptiske forhold fortrængt af det babyloniske. Hjemfærdstidens forhold til Ægypten, som snarere øgedes end at det tog ende med ophør af ægyptisk herredømme over Palæstina, har ikke grund i noget lønligt, ikke at tale om det senere essenske; båndet er den retning som står vid åben for folket, kokma-retningen. Denne ligger i sin hjemlige videreførelse anderledes klart for end enten psevd-epigraf profeti, som nok kunde indspinde sig i en vis mystik, eller også sibyllinismen, som var forsøget på med en tilsnegen overlegenhed at påvirke masserne. Kokma-retningen er — ikke uden lighed med salomoniske dage — det sammenknyttende imellem hjemfærdstidens to hovedskikkelser af jødisk liv, indtil forskellen kendes, som må blive skilte veje, i aleksandrineren Filo og babyloneren Hillel.

---

## De 8 første sibyllinske bøgers varselrække

til belysning af forholdet imellem ordningen i udgaverne og behandlingen her i skriftet[1]).

Indgangsdigt, s. 207—9.
Bog 1, s. 226—28 }
— 2, s. 228—30 } omarbejdet.
— 3, v. 1—96, s. 230—31 }
— 3, v. 97—294, s. 196—97, jødisk.
— 3, v. 295—488, s. 214—16, kristeligt (?), antoninsk periode.
— 3, v. 489—817, s. 197—200, jødisk.
— 3, v. 818—828, s. 231—32, omarbejdet.
— 4, s. 200—4, kristeligt (grund-varsel).
— 5, s. 210—14, kristeligt (?), antoninsk periode.
— 6, s. 221, kristeligt (hæretisk), efter-antoninsk.
— 7 { s. 220—21 } ligeså.
  { s. 221—24 }
— 8, v. 1—216, s. 216—19, kristeligt, antoninsk.
— 8, v. 217—429, s. 205—7, kristeligt (katolsk), usikker tid, ikke efter-hadriansk.

---

[1]) Jfr. s. 233.

---

Til s. 178—80. Laktans tillægger tiende Sibylle, opkaldt efter Tiberen, tillige navnet: Albunea og forklarer dette: hun dyrkes ved Tiberen som gudinde. Hr. prof. J. L. Ussing har velvillig meddelt mig, at Laktans her har ladet sig vildlede og gjort albulæ sc. aquæ — albulæ er Tiberens ældre navn —, de svovlholdige bade sammesteds d. e. nymferne, der dyrkedes på grund af lægende kraft, til ét med Sibyllen. Når Arnesen i ordbogen registrerer Laktans' forklaring af albunea med påberåbelse af Tibul (2, 5, 69), indvender prof. Ussing, at Tibuls tekst her først bliver anvendelig gennem en dobbelt rettelse, hvorhos det overses, at digteren taler om spådoms-arter ældre end Sibylla (sortes). — — Sibylle-templet (ved Tivoli) i Øhlenslægers syngestykke er med den nævnelse ikke fra oldtiden; betegnelsen hidleder min lærde hjemmelsmand fra renaissansetiden som den der smykkede oldtidslevningerne med formentlig passende navne.

# III. Folkehjertets afspejling i literaturen.

---

Ihvorvel i mange, ja de fleste måder forholdet er et andet med Israel end med folkefærdene, have oldtids-folkene ét fælles i modsætning til senere tider, det er forholdet imellem folkeliv og åndsliv. Oldtiden ligger trods den sociale tvedeling (trællestanden) og de skarpe folkeskel ènheden nærmere end det gælder om al efterfølgende tid: forklaring giver i det hele nok udviklingsgangen, men naturforholdene gøre sit til. Den verdenshistoriske oldtids råderum ere de sydlige lande, omtrent med udelukkelse, ja fjernholdelse af alt borealt; i syden har offentligheden magt, ved den holdes menneskene nærmere sammen. Torvet (eller portene) er mødested for alt og alle, også i kejsertiden (ap. g. 16, 19; 17, 17). I Hellas udfoldede åndslivet sig i levende vekselvirkning med folkelivet; selv det eftersokratiske — «i buegang og i haverne» — skilte ikke synderlig fra; filosofien forblev folkeanliggende, så længe der var et folk. Men gjaldt det om åndslivet hos det mest videnskabelige folk, da i langt højere grad om Israel, som var nævnet den førstefødte og til hvem der som helhed var talt: I skulle være hellige mænd (2 mos. 4, 22; 22, 30). Israels åndsliv får ypperste udtryk i profeterne, dog deres sendelse gjaldt folket, selv når de stode i et nøje forhold til magthaverne, til kongen, som

nok var tilfældet ikke blot fra begyndelsen (Samuel og Natan) men gennemgående, i Jehus hus som i Davids. «Land, land, land hør Jehovas ord»; så lød varselordet (Jer. 22, 19), medens stedet, hvorfra det udråbes, er kongsgården (sstds. v. 1).

Heri mærkes en forskel på tiderne forud og den, som sysselsætter os; på en måde blev bevægelsen en modsat hos Israel og hos folkefærdene. Ti vel trak hos disse åndslivet sig efter hånden tilbage fra folkelivet, ja kunde gå frem på folkelivets bekostning; tillige fik dog enheden magt, idet det folkelige skel blev nedbrudt, hvilket skete i dagene efter Aleksander; verden blev helleniseret. Netop i denne tid viste for Israels vedkommende åndslivet tilbojelighed uden at opgive det profetiske mærke eller klæde sig i hellensk dragt til at vandre sine fra folkelivet skilte veje. Sådan blev profetiens skikkelse, for så vidt den endda kunde kaldes profeti, i dagene efter Aleksander, om end en ikke kort stund efter, dog under indvirkning af hin omskiftelse i verdens skikkelse; ja omslaget i tiden som indtrådte ved hellenismens banebryder, blev kendeligt hos Israel, men uden at særegenheden blev afsleben i lighed med hvad der overgik de andre folk, ikke det undtaget der pånødte de andre så meget af sit eget, det græske. Det var i to skikkelser, profetien reproducerede sig, dels med tilknytning i folkets egen fortid selv ud over de folkelige dage (Henok), dels med overgreb på hellensk område (Sibylle), i tidens medfør begge gange udelukkende literær. Heller ikke den gamle profeti fattedes forhold til literaturen; derigennem trådte den side om side med loven, sammen med skrifterne fra kongernes dage og om kongerne (de «første» profeter). Af denne sidste sammenstilling kendtes atter det nære forhold til folkelivet; de der afbildede folkelivet i svundne dage og de der påvirkede det til fornyelse, historieskriver og profet, gjorde ét; det tilbageskuende blik og fremsynet kunde mødes (ikke ens betydende med karakteristiken af profeten som historieskriver «i omvendt retning»). Kan man end ikke frakende

den sekundære profeti et skær af åndslivet i Israel som dette havde været i sin glans, fornyedes dog ikke hint forhold, sammenslutningen med de «første». Der er lige fuldt et forhold til historien, som ikke let kan overses. Det er først efter at Israel har fået historie på ny, altså en fuld folkelig tilværelse, — rimeligt også historieskrivning, skønt ikke med det tidligere mærke —, at det efter tidens lejlighed får atter en profeti. Men det gamle forhold bliver det ikke imellem folkeliv og åndsliv, ti forholdet er ikke mere som det skulde være imellem ånd og folkehjerte, som dog ikke mindre er et vidnesbyrd imod ånden end imod hjertet. I forholdet imellem folkeliv og åndsliv kendtes Israels oldtidspræg fælles med de andre folk; på det andet punkt, forholdet imellem ånd og hjerte, kommer ejendommeligheden i det rette lys: alt lagt an på villiesforholdet. Men villien bliver ikke den ligefrem begærende; den er sandest alt som den brydes. Israel er pønitensens folk.

Her viser det sig, at for Israel var ånd et andet end for folkefærdene, ja disse havde neppe noget udtryk for ånden — nærmest kom det latinske «genius» men hvor grundforskelligt! —, ligesom grækerne ikke fra begyndelsen (Homer) havde et udtryk for loven; for Israel vare begge udtryk eller begreber givne med fødslen: ånd som lov. Israels liv var rodfæstet i loven, lagt an på ånd (for apostelen går ånd og forjættelse sammen Gal. 3, 14): ånden ikke som en blomst af udviklingen, en omdannelsens frugt men som betingende, omdannende, fuldendende det hele, lovens virkeliggørelse i livet, hvilket var den eneste måde, hvorpå loven selv kunde undergå en omskiftelse. Det som omdannes bliver ikke loven men eksistensen (Jer. 31, 27—36; Hesek. 11, 17—20). Og dog er denne ånd mindst hvad der i nutidsmål, som tåler anvendelse på hellenismen i dens oprindelige skikkelse, kan kaldes folkeånd. Loven var som det konstitutive i Israels folkeliv den der satte skel imellem folket og folkene; derfor kunde den nok være lighedspunktet, hvert folk havde jo sine love.

hvorfor de andre også ville skønne, at Israels lov var den ypperste (5 mos. 4, 6—8); men i forbindelse med sådan forudsigelse udpegedes, hvad der ikke blot sammenligningvis var et fortrin men det uforlignelige, at Gud har talt til sit folk (ssteds. v. 32—36). Og dette har talt skulde fortsætte sig gennem tiderne, om end med pavser. Jehovas ord skilles ikke fra Jehovas ånd. Hvad der ikke kan siges om loven, det gælder om ordet til folket i efterfølgende dage; det bæres frem af og i ånden, tilstræbende delagtiggørelse som helhed i ånd (4 mos. 11, 29). Der må være veje til dette mål, som ikke lå for noget andet folk; altså afgørende ejendommelighed er vejen gennem åndsforholdet til folkehjertet. Udviklingen af sådant forhold er Israels historie, dets forklaring er målet. Dermed er given en mulighed som for intet andet folk: at forfejle; Israel er kaldelsens folk, men kaldelsen kan overhøres eller mistydes. Pønitensens folk bliver da dommens folk, undergivet dom.

Forholdet har sine stadier, som have været tegnede («Spådommene» 2). I den davidske tid er det ypperlige: samklang af ånd og hjerte; ligedan i den salomoniske tid men i kraft af kochma. David er som ingen anden hjertets talsmand; salmerne — især de som tillægges ham — ere for alle tider, ikke så meget som lysende ånds-frembringelser trods deres uovertrufne digteriske værd men som hjertets egen tale, hvori hver tid kan genkende sig, medens hver tid har sin ånd (tidsånden). Og dog kunde David ene i ånden blive talsmand for det dybeste i menneskenaturen. Hos Salomon er forholdet ikke som hos David; for hin er tiltalen, hvad udtalelse er for dennne (når David «underviser» — salm. 32 — er sagen hans egen oplevelse). Tiltalen åbenbarer dog endnu intet uoverskueligt; netop i formaningen er der en næsten usvigelig fortrøstning om at nå, kunne nå målet. Nok er der afstand imellem talende og tiltalte men afstanden er overkommelig i anden forstand end i Hellas, hvor, selv da filosofien skulde gælde for ført ind i husene, sigtet på

hjertet fattedes; *αταραξια*, som fra forskellige sider tilstræbtes, blev hjertets fornægtelse. På det profetiske stade kommer omslag i forholdet. Medens loven er den stramme énhed, Davids udtalelse den samklingende, Salomons den samknyttende, så er profetien kamp for énheden, ikke så meget for at opretholde som for at genoprette, at tilvejebringe; men mål har profetens ord kun i folket, i menneskehjertet, hvad der ikke nåer hjertet er spildt, til pris for fugl og fodtrin. I den profetiske tale bliver modsætningen imellem ånd og hjerte — til forskel fra lovens vidnesbyrd 5 mos. 30, 14 — bestandig mere gennemgribende, uagtet håbet bliver, som er at loven skal findes i hjertet, hvilket ene kan være åndens værk. Dermed vil hjertet være på én gang afsløret og fornyet, medens ånden bliver ret ligesom loven sig selv lig; kun er med sådan fornyelse åndens vej og værk bragt til klarhed og afslutning.

Det fik udseende, at folkelivet skulde gå til ende, inden eller uden at ånden kunde give beseglingen i et: til lykke! (Sach. 4, 7). Det er misligheden ved forsøget i dagene efter Nehemias — i dennes tid falder profetiens hendøen (Neh. 6, 7; 14) — på at sætte det profetiske i kraft på ny, at der ikke blev vekselforhold imellem ånd og hjerte, ti åndslivet skilte sig i gengangerskikkelsen fra folkelivet, stillede sig heller ikke paa de gamles — siden døberens — vis i modsætning. Et forhold til historien er der nok men et tvetydigt; selv om man enes om at erkende det her antagne tidspunkt for det rette, spores ikke, at åndslivet i denne skikkelse har grebet ind i folkelivet og båret frugt i den ene eller anden retning, ønskelig eller forkastelig. Af den grund har også denne posthume (efterbyrds-) rørelse af åndslivet så helt kunnet trænges til side, at den ikke meget yngre Josef neppe lader ane dens tilværelse. Adskillelse af åndsliv og folkeliv viser, hvor langt man har været fra at nå det, hvori man har søgt tilknytning: de gamle fodspor; alt som forjættet var under Elias' navn og mærke: vende børnenes hjerter til fædrene. Men også kan man forstå, at under sådanne forhold til-

slutning måtte søges hos Daniel, al den stund han kunde gælde for stillet lignende til folkelivet, udenfor den ligefremme indvirkning. Dog er forskellen stor. Selv om et direkte forhold til folkelivet fattes hos Daniel — udelukt som ved folkets forhold så ved Daniels egen stilling —, det personlige er derfor ikke mindst fremtrædende, og det holdes i den literære profeti udenfor. I og med personligheden kommer folkehjertet til orde; i hele den psevdepigrafe profeti, ikke at tale om det aleksandrinske gøgleri, vil man lede forgæves om en udtalelse nogenlunde i lighed med Daniel k. 9; ja i visdommens bog kan bønnen k. 9 se ud som et sidestykke, men hvor slående upersonlig! — Og ikke ene i bønnen, som er hjertets angergivne udgydelse, åbenbarer samfølelsen imellem den enkelte og folket, at folkehjertet har fundet sig selv; det samme får udtryk i personlig oplevelse og fremfor i Daniels egen i fællernes. Den fik virkelig i de følgende dage sit sidestykke (moderen med de syv sønner), som har bevaret glans og båret frugt ud over folkets dage, men netop det pegede på, at medens åndsflugten på risiko ikke nåede, hvad den stilede hen imod, var sporet tilforladeligere ned efter, til livskilden.

Ti folkelivet i Israel, skønt det måtte føle adskillelsen fra åndslivet dybere end noget andet, er i den fraskilte stilling ikke slukt; hvad ånden ikke har magtet, fordi den ikke var ånden fra fædrenes dage eller Herrens egen, har hjertet givet sig i kast med. Og folkehjertet kunde ikke lade sig indestænge heller i lønkamrets skjul; det søgte et varigt udtryk, som måtte blive gennem literære frembringelser. Som sådan kan allerede gælde hvad der er fremkommen under Salomo-navnet og tildels i det forudgående belyst, men hvorledes skulde hjertet kunne få en ret udtalelse ved Nil-strømmen — d e r fattes længselsukket som klang ved Evfrat (salm. 137). Det var kun i hjemmet eller med længselsfuldt sigte på samme, at folkehjertet kunde forme en udtalelse, og det er på denne gren af hjemfærds-literaturen blikket nu skal fæstes. For at værdsætte disse frembringelser må det historiske til som rede-

gørelse for de forandrede livsvilkår, Israel var undergiven i samme tid, alt inden folkeliv og åndsliv som to strømme, dog ikke stridige, søgte hvert sit leje.

Det er de 70 år, som sætte det dybe skel i israelitisk folkeliv; udgangen af dette tværsnit blev første opfyldelse i det store af spådomme næst efter opfyldelsen af ordet til Abram (1 mos. 15, 13—14). Varselsordet om de 70 år er som intet andet forberedt i den profetiske udtalelse (fra Jes. 23, 17). Ikke anderledes faldt heller opfyldelsen end at afstanden gjordes kjendelig imellem hvad der var kommen og hvad forjættelsen ud derover pegede på. Opfyldelsen var endnu spådommens tid lig i trængsler og derhos — ti spådommen lød jo på trængsler — uden det afgørendes mærke; fremfor fuldendelse var denne opfyldelse en ny begyndelse, som lå adskillige strøg lavere end hvad der havde været forud, så der blev rum for savn og suk (Sach. 1, 12). Derfor bliver spørgsmålet: hvorledes stiller forholdet sig imellem «før» og «efter». Ewald finder svaret i forskellen på nævnelserne: teokrati og hierarki (heiligenherrschaft) — med forbehold af en efterfølgende «vending»: det i kristendommen genoprettede teokrati —; forskellen på hine betegnelser angives ikke sikkert. I almindelig forestilling er teokrati hvad hierarkiet vil gælde for; her bliver forskellen, at teokrati i Israel var ikke noget hierarki og netop derfor sandere teokrati end hvad der ellers måtte gøre krav på ensbetydende navn. Der var visselig ved lovgivningen sørget for at Israel ikke blev præstevælde, nemlig ved Levi stamme jævnsides Arons hus (se dansk kketid. 1879, s. 513—24: «det almindelige præstedømme under loven»); der sikredes således præstedømmet et folkeligt præg i social henseende, og tillige opretholdtes det præstelige grundpræg om end som hengemt for folket. At hierarki (heiligenherrschaft) som afløser af teokrati må tyde på nedgang, står ej heller i strid med forholdet imellem før og efter nævnte opfyldelse; misligt er det kun, at Israel derved bringes ind i folkefærdenes spor, da det dog er

forskellen på Israel og folkefærdene, som i dagene efter skulde frem, nok åndeligere men ikke mindre skarpt. Ti at samtidig hos folkefærdene præstevælden blev et nogenlunde overvundet standpunkt, kan som forskel mindst gøre fyldest. Omvendt lader «videnskaben» i Reuss' fodspor — således Bernh. Stade «Gesch. des Volkes Israel» o. fl. — hierarkiet, som ikke **forskelligt** fra teokrati, først opkomme i og med hjemfærden.

Det for Israel særegne må søges i menighedsbegrebet. Dette var givet i og med folkedannelsen, som denne ene her kendes; det skulde helt igennem opretholdes. Vistnok er teokrati enheden af hvad der senere træder frem skilt i borgerligt og kirkeligt, en énhed, som er udpræget i loven; men hos Israel gik det ikke som ellers, at énheden endte med at det borgerlige blev og det kirkelige gik ud. Romerne vare ængstelige for at opretholde i ukrænkelighed hvad der hørte til religio; netop hos dem kommer det utvetydigt frem, at religio er for det heles skyld, altså må tjene res publica og deri have sit formål. Formålet ud over alt til det borgerlige hørende, sigtet på villiesforhold d. e. personlighed, er det, som gør Israel til menighed og bevirker, at det ikke står og falder med folkevælde. Menigheden spænder lige så vidt som staten men kan forenes med fremmed herskab, som kom til at hedde: med kejservælde; det er delingen: hvad Guds er og hvad kejserens er, i den indøvedes Israel alt længe inden grundsætningens udtalelse; indøvelsen er hjemfærdstiden. I udlændigheden, hvad mere er: adspredelsen, ophørte menigheden ikke at være; det borgerlige var i Israel det forgængelige, menigheden det blivende. Israel havde en dobbelt betegnelse: עֵדָה og קָהָל eller קְהִלָּה, hvor grækerne kun havde den ene: *εκκλησια*, ti *συναγωγη*, som blev optagen fra jødisk side i helleniseringens tid, havde i hjemstavnen ikke den betydning[1]); i ny-t'lig udtryks-

[1]) LXX gengive de to hebraiske udtryk ordspr. 5, 14 med *εκκλησια* og *συναγωγη*.

Kjøbenhavn. — Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri (F. Dreyer).

# ISRAELS ÅNDSLIV
# I HJEMFÆRDSTIDEN.

AF

F. HELVEG,
STIFTSPROVST FOR LOLLAND-FALSTER.

---

MED UNDERSTØTTELSE AF DET KGL. MINISTERIUM
FOR KIRKE- OG UNDERVISNINGSVÆSEN.

---

ANDEN HALVDEL.

---

KØBENHAVN.
KARL SCHØNBERGS BOGHANDEL.
1890.

måde overført også i latinsk, blev hint rent græske ord fremfor det judaiserende taget i brug for menighedsbegrebet (derimod aldrig det ens-tydende romerske: com-itium)[1]). Nærmest svarer det græske udtryk til קָהָל (jvfr. 1 kong. 12, 3) og i helleniseringens dage blev k'hillah også betegnelsen for menighed; dog er førstnævnte af de to hebraiske udtryk det som er lagt til rette for menighedsbegrebet (som ses af stammen הֵעִיד, vidne, og hvad dertil hører: עֵדוּת, vidnesbyrd). Forskellen på før og efter, som her er under omtale, bliver den, at før opfyldelsen i de 70 år var menighedsbegrebet nok tilstede men tildels overskygget af det borgerlige, derefter skulde det komme frem i forholdsvis renhed. Netop nedgangen i alt ydre begunstigede udviklingen i den retning; det er Israels åndelighed dette, at tilbagegang betinger fremskridt.

Udvikling skulde altså til men målet var egentlig ikke, at forholdet imellem borgerligt og kirkeligt — efter vor talebrug: adskillelse af stat og kirke — sattes i kraft; så længe der ingen folkelig selvstændighed var, men Israel var undergiven tilsyn af «statholderen hinsides floden», altså var en del af det persiske riges vestlige lande, om hvis trykkende karakter selv Nehemias kunde tale (Neh. 5, 15), var det borgerlige underlagt opretholdelsen af Guds menighed; den trængte ikke til et land men nok til et sted, det h. bjerg, templets sted, for at være hvad og som den i den gamle pagts dage skulde være (antydet var fra først af sådan forskel i lovgivningen dels fra Sinai dels i Moabssletten, hvilken sidste 5 mos. 1, 5 hedder: udtydning). Dette første mål, helligdommens oprejsning og opretholdelse, var foreløbigt, et andet lå ud derover, ikke længere frem end at det kunde, ja burde tilstræbes — hvilket? Gjenoprettelse af riget, en

[1]) Den senere betegnelse: kirke har sin egen historie, den hænger i alt fald ikke sammen med noget klassisk, end sige det jødiske. Det hebraisk tilsvarende til *συναγωγη* var כְּנֶסֶת, et talmudistisk ord. (Hartmann Enge Verbindung d. a. T.'s mit d. neuen s. 225 fgg.), synonym er צִבּוּר.

tanke som ellers lå Israeliten nær nok (Ap. G. 1, 6, jvfr. Lk. 1, 71—75), var det dog ikke. Selvstændigheden kom, den blev i mangt vildledende, ja forstyrrende, dog måtte også den tjene Guds råd. Den tilkæmpede selvstændighed var ikke «riget», den falder som en tilgift imellem opfyldelsens andet trin, hvorved Daniels spådom kom til sin ret som ved det første Jeremias', og opfyldelsen af profetien som helhed; den blev et mellemliggende i den forstand, at inden enden kunde, ja måtte det tilkæmpede atter gå tabt. I åndelig forstand var dermed atter intet tabt (et verdensfolk taber med selvstændigheden næsten alt). Hvad der en gang for alle var opredt, var forholdet imellem det folkelige i Israel og det der gjorde Israel til Guds folk; hvad det i dagene derefter gjaldt om, var en udvikling, ikke udelukkende eller overvejende åndens værk, som vidste at sætte sig i ret forhold til det i dagene forud — ved ånden fremvirkede og i skrifterne nedlagte — som betroet gods, for hvilket der skulde stås til ansvar (jvfr. lignelsen om vingårdsmændene); altså: hvad der skulde blive indtil opfyldelsens dage, tjenende til oplysning, rettelse, optugtelse, at i tidens fylde et ret beredt folk kunde være (jvfr. s. 14—16). Vistnok skulde et sådant fremvirkes ved profetisk gerning som forjættet var (Mal. k. 2—3); men det udelukkede ikke, at der toges sådant sigte, som opgaven, hvorpå slægt efter slægt skulde forsøge sig, medførte; det blev virksomhed i skolen. Udviklingen måtte gå, alt som opgaven viste vej, i retning ad forholdet imellem menighed og skole. Deri må sandheden søges som kan ligge i en sætning, som den er opstillet af en blandt kritikens ordførere (Smend i Stades tidskr., II, 94): «det gamle Israel var et folk og en national stat, jødedommen en religiøs menighed» [1]). Det er i hjemfærdstiden, at skolen kan siges at være opkommen; fuldbåren var den med Hillel og

[1]) Anførslen er her efter Luthardts Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1886, s. 24. Tysk sprogbrug har stemplet «judenthum» på ovenfor antydede måde.

Sjammai, altså i Herodes' dage. At betegne tiden med et kendingsnavn sådant som Ewald vilde, lykkes neppe, ti hvad der giver tiden præg, er en udvikling, den som ved anden lejlighed er kaldt: overgang fra teokrati til frimenighed (Frimenighed og apostelskole I, s. 22 fg.). Det var dog ikke straks, at skoleforholdet kom i stand med nogen fyldighed, det nåedes næppe meget tidligere end et tilsvarende oprandt for folkefærdene i dagene efter Aleksander, helleniseringens tid (oldtidens strømkæntrings tid); men forskellen skulde endda frem som et fortrin for Israel: hos hellener udmarvede og fortrængte skolen alt andet fælledskab, netop fordi der ingen menighed var; hos Israel kom i den tid, hvis fælles mærke var på én gang énhed og opløsning, det rette bindende, menighedsbegrebet, frem som en forberedelse på det i vente. Sigtet er således angivet, det fjernere så fuldt som det nærmere: indsættelsen af det nye, skolen, så vel som genoprettelsen; især hint måtte ventes at give sig udtryk i literaturen; og det kom, men først i helleniseringens dage. For at skønne, hvorledes folkehjertet deri afspejlede sig, må der nærmest gøres rede for hjemfærdstiden forud for det hellenistiske indgreb og overgreb.

---

## 1. Førhellenistisk periode.

Tiden forud for helleniseringen falder i to afsnit: det ene endnu nogenlunde belyst i Israels h. skrifter, det andet liggende i et omtrent fuldstændigt mørke, der kun brydes af glimt, snarere lig lyn end en virkelig opklarelse. Begge afsnit sammenfatter Josef under ét — og endda et spænd frem over, ti hellenisering begyndte, inden med overgrebet historiens lys på ny tændtes — i følgende karakteristik (oldskr. 11, 4, 8): (Jerusalems indbyggere) »brugte aristokratisk forfatning med få mænds vælde

(oligarki); ti ypperstepræsterne forestode sagerne indtil Hasmonæernes herredømme.» Samme forfatning finder han sat i kraft på ny efter Arkelaus ɔ: Herodes-dynastiets fjernelse fra magten (oldskr. 20, 10, 5); det romerske herredømme pålagde i den første tid neppe synderlig mere tvang end i sin tid det persiske, hint har endda kunnet forlige sig med kongedømme i Jerusalem. Gammel og ny bedømmelse af hjemfærdstiden mødes; når denne indtil den genvundne selvstændigheds tab af Josef skilles i de to perioder: den ypperstepræstelige og den kongelige, da må det sige det samme som når Ewald lader hele tiden gælde for hierarkisk (heilig-herrschaft); hasmonæerne vare ikke alle konger — kongenavn begyndte først efter Hyrkan — men nok vare de en præstelig æt. Josefs betegnelser røbe gerne bestræbelsen for at passe ind i hellensk tankesæt og talebrug; ved nærmere eftersyn kendes forskellen på hierarkiet i Jerusalem og hvor som helst ellers.

Det første af de to afsnit — det endda i de h. skrifter belyste — omfatter netop 100 år: fra 535 indtil Artakserskes den langhåndedes 32te regeringsår (Nehem. 5, 14; 13, 6), som er 434 eller 433 (Winer sætter Nehemias' anden rejse ikke inden 414; lige så Delitzsch — s. 56 —: under Darius Nothus). De skrifter, hvoraf dette afsnit oplyses, ere: Esra og Nehemias, tildels krønikernes første bog (de indledende kapp.), profeterne fra hjemfærdstiden, endelig adskillige salmer og et skrift som «prædikeren», hvis affattelse neppe ligger langt fra, selv om udover denne tid. Hovedkilder ere Esra og Nehemias, også kaldede de to Esrabøger, hvortil føjes græsk Esra — enten som tredie eller som første —; men som påvist er, lider den af sammenblanding af tider og personer. Afsnittets 100 år falde atter i tre tidsrum: Kyros' og nærmeste efterfølgeres dage (Kambyses' og Psevdo-Smerdes'), Darius Hystaspes' tid og endelig Artakserkses'; som i henhold til nævnte persiske regenter ansættes således: 535 (Kyros' første regentår i Babylon) — 521; 520 — 516 (Darius † 485);

459—434 (Artakserkses' første regentår 465; † 424). Kkerkses' regering, Mardokais og Esters tid (485—65), har for de hjemvendte været uden betydning. I første tidsrum af hine tre begyndte tempelbygningen, den stansedes gennem samaritanernes indflydelse hos «statholderen hinsides (ɔ: vest for) floden» i dagene nærmest efter Kyros; andet indledes med profeternes optræden (i Darius' andet år; Haggai 1, 1) og afsluttes med templets genrejsning (i Darius' sjette regeringsår, Esra 6, 15), tredie omspænder 25 år, Esras og Nehemias' virketid; det nåer ikke frem til noget epokegørende, en afsluttende dødsdag eller lign. I intet af disse tre tidsrum er der, så vidt det kunde bestå sammen med det givne afhængighedsforhold, tale om ypperstepræstelig lands-styrelse. I det første skulde regenten på stedet snarest være Serubabel, som vistnok er statholderen (tirsata, Esra 2, 65; Nehem. 7, 65; jvfr. s. 154—55), der træffer bestemmelsen om adgang til alteret, al den stund «der ingen præst var med urim og tummim»; altså: ingen ypperstepræst i den gamle skikkelse. At græsk Esra (5, 40; jvfr. 9, 49) skyder Nehemias ind, kommer på tværs med tidsangivelsen men lige så med sammenhængen. Dog træder Serubabel kun op sammen med «ypperstepræsten uden smykket», Josua, og med præsterne; ved første optræden som indleder templets genrejsning, nævnes Josua først (Esra 3, 2); ved anden (ssteds. 5, 2) Serubabel; af profeterne — tidsrum 2 — bringer Haggai (2, 23) varsel om Serubabel; Sakarja har spådom om begge, dog først og sidst med henvisning til Josua (k. 3, 4 og 6). I forespørgslen fra statholderen «hinsides floden» til kong Darius i anledning af det i Jerusalem på profetisk tilskyndelse genoptagne værk betegnes Serubabel — under et persisk navn: Sesbazar (græsk Esra: Sanabassar) — som den der har lagt templets grund. De første to tidsrum skilles fra hinanden kun ved åtte eller ni år (Kyros † 529, Darius' tronbestigelse 521), de slutte sig let sammen til ét som tiden for helligdommens genrejsning.

Langt mere særskilt står det tredie, tidsrummet

fra Artakserkses' 7de år indtil hans 32te (Esra 7, 7; Neh. 5, 14), omspændende 25 år, men af årene forud for 20de regeringsår — i alt tretten — kommer kun det første i betragtning (Esra 7, 8—9; 10, 16—17). Dog er det ved dette tidsrum hjemfærdstiden får sin karakteristik: Esra i spidsen for det hele, efter tidens synsmåde som den anden Moses. Vistnok fattes end ikke antydning af ypperstepræstens stilling som en overordnet (Neh. k. 12), i alt fald som den efter hvem dagene bedst mærkes; også er Esra af ypperstepræstelig herkomst (Esra 6, 1—5); alligevel indtage ypperstepræsterne — Jojakim, Eljasjib og måske endnu Jojada (Neh. 12, 12; 22; 26) — end ikke en stilling som i de to tidsrum forud Josua jævnsides Serubabel[1]). Betegnende er spørgsmålet om Levis børn, det kommer frem som en efterlysning ved Esra (Esra 8, 15—19) og synes gentagen ved Nehemias (Neh. 12, 27); det kunde se ud som stridende med en betegnelse af hjemfærdstiden som den levitiske (ikke ensbetydende med hierarkisk; jvfr. Spådommene 1, s. 265—9). Betegnelsen rokkes ikke derved. Det var Esra magtpåliggende særlig at skaffe leviter til ny-plantningen i hjemlandet; nærmest fremhæves nok tjenesten ved helligdommen, ligesom nethinim nævnes i forbindelse med leviterne, men dermed havde heller ikke i dagene forud Levis børns gerning været til ende; mindre skulde den være det herefter. Man forstår let, at leviterne vare knyttede nok så nøje som de andre til Evfratlandene; deres stilling i det gamle hjem havde efter rigets deling, da arveloddene blant de ti stammer bleve prisgivne (2 krøn. 13, 11—17), været trang endda i betydelig grad. Det var ikke blot de timelige kår, som i det fremmede kunne have bedret sig; skolevirksomheden, som var kaldet der biede på Levi, opblomstrede, og jævnsides de ældgamle babyloniske lærddomsskoler[2]), som i kejsertiden (Strabo)

---

[1]) Græsk Esra (s. 153 bringer aronsk og davidsk æt i forbindelse.
[2]) Ved de nye udgravninger ere ældgamle babyloniske skriftværker komne for en dag; jvfr. Kaulen Assyrien u. Babylonien 1882, s. 98—99.

end hævdede deres ry, kan grunden være lagt til skoler som rigtignok først i tredie hundredår efter Kristus nåede højdepunktet: Sora og Pum' b' dita. At løsrive sig fra en lovende virksomhed for at give sig ind i den gamle underordnede gerning ved templet med dens trængsler, måtte være et nyt offer og kunde fremfor det tidligere afkald volde betænkelighed; Babylon havde så meget forud for Samaria, at det kunde og turde fastholde. At Levis børn heller ikke denne sinde have svigtet, skønnes af tallene, såfremt man af 1 krøn. k. 9 sammenholdt med Neh. k. 11 tør danne sig et billede af Jerusalem før bortførelsen og efter hjemførelsen. Tidligere var der 1760 præster; efter hjemførelsen 1292 (1 krøn. 9, 17; Neh. 11, 12—14); af leviter var der i dagene forud 212, i de efterfølgende 172 (1 krøn. 9, 22; Neh. 11, 19). Ved nedgangen i det hele må forholdet for Arons og Levis børns vedkommende kaldes fædrene værdigt. At Nehemias ved murenes indvielse efterlyste leviter (Neh. 12, 27), betyder heller næppe det samme som Esra gjorde, da han samlede sin skare ved floden som falder i Ahava; Nehemias sankede «alle steder fra», som ikke vil sige, at der jo kan have været et tilstrækkeligt antal men at af Levis børn, så mange som havde vist sig det gamle hjem tro, ingen måtte fattes (Nehem. 12, 27—42).

Hvordan herefter Levis børns stilling skulde blive i hjemstavnen, kendes af den profet, der stod i et forhold til Esra og Nehemias lignende som Haggais og Sakarjas til Josua og Serubabel, kun med den forskel at der ikke fra Maleaki kom en impuls, som den udgik fra de to forud. Med profeten er det som med de to samtidige folkeledere; det gælder om reformation i restavrationen, og således forenes det afsluttende med det frembrydende. Vi skulle finde dette mærke i de tvende ledendes færd, men forinden må det påvises i profetens udtalelser. Det tilskyndende eller stødgivende fattes ikke ganske hos Maleaki; det er antydet i Mal. 3, 16 og har en aldeles indad eller himmelvendt karakter, deri forskelligt fra hvad der gælder

om Haggai og Sakarja eller om Sefanja, som kan have givet stød til Josias' reformation; her tales ikke om noget værk på jorden men «de som frygtede Jehova talede sammen, Jehova gav agt, og der blev skreven en mindebog for hans åsyn». Hvad der forud er påvist af profeten, ere de modsætninger, hvori folkets liv bevæger sig bestandig kendeligere: på den ene side udvælgelsen, som er fraskillelse, på den anden hvad der hører fremtiden til men alle dage er målet, universalismen; denne er for den profetiske tale mindst noget nyt men her kommer den frem (Mal. 1, 11) på en enestående måde i «det rene offer fra og blant hedningerne» modsat besmittelsen i Israel (ikke at forstå som ofret, der tillægges hedningerne Jes. 66, 20). Udvælgelsen får på den anden side et stramt udtryk i pagten med Levi; den har også været betonet af Jeremias (33, 17—24) men i sammenstilling med Davids hus. Først fremhæves den gerning som fortrinsvis skal være den udkårne stammes: at være lovens vogter og håndhæver. «I hans d. e. Levis mund skal sandheds lov være»; han skal våge over at ingen krænkes i sin ret, thi de fortryktes klage er værste betmittelse for alteret (Mal. 2, 6; 13). Også skal Levi selv være genstand for Herrens gerning (ssteds. 3, 1—3), hvormed folkets renselse indledes (ssteds. v. 19); begge dele høre dog til det indvarslede, og det sidste varsel kommer frem, da profetens varselord viser sig ikke at savne frugt (ssteds. v. 16). I det ejendommelige forhold imellem hedningernes velbehagelige offer og pagten med Levi oplader sig en ny skikkelse for den modsætning, hvori folkets liv hidtil har bevæget sig; det er hvad hjemfærdstiden kunde bære frem af nyt. Folket har i hjemførelsen atter vist sig med sin eksistens knyttet til templet og opgaven skal nok være og blive at værne om det genrejste; men på den anden side kommer en udvikling i gang, som uden at opgive nidkærhed for loven kan falde ud til en fjernelse fra templet, ti loven er over templet. Loven har været uden templet, men templet kan ikke være uden loven. Hint kunde forgå,

ikke loven [1]). Det nye deri stemmer med Israels universelle præg, men modsætningen fra først af er ikke ophævet; pagten er den gamle, om end skikkelsen bliver en anden. Denne omdannelse er punktet, hvortil skolens konstituering, som indledes i tidsrum 3, bærer hen. Også i den henseende har det betydning, at talen falder om Elias som skal komme; blant profeterne var næppe nogen stillet så fjern, ingen så uafhængig af templet, som han der beredte offerdagen på Karmel og tillige en renselse som med ild.

Den gerning af Esra som svarer til tidens varsel, ikke blot restavration men reformation, indledende som afsluttende, kendes når man sammenholder tre kapp. af Nehemias' bog med Esra-bogen. Det er bemærket (s. 155), at begyndelse i beretning derom findes i græsk Esra, som stanser med ordet: επισυνηχθησαν (jvfr. Neh. 8, 13), hvilket man forklarer således, at slutningen af græsk Esra skulde være tabt. Det tør dog nok kaldes en ret slutning, at Esra «den skriftlærde» læser lovbogen for folket, at dette derved finder sig dybt grebet og, da erkendelsen giver sig udtryk i gråd, leviterne henvise til dagen som hellig for Jehova, en glædens dag, hvorefter folket har kaldt sine samlingstider. Slutningsordet: επισυνηχθησαν får da en absolut betydning som det ikke har i hebraisk Esra 2 (d. e. Nehemias 8, 13), hvor dermed angives, at folket «dagen efter» samledes hos Esra for at få ret besked om det der forestod, løvsalenes fest, den fest, som særlig ved Jerobeam, Nebats søn, var bleven forrykket og omdannet (1 kong. 12, 32). At skildringen af denne festglæde ikke fik plads i græsk Esra kan have grund i, at festen ved denne lejlighed ikke turde skilles fra dagen efter d. e. d. 24de i 7de måned; denne blev helliget til pagtens fornyelse, alt som berettes Neh. k. 9—10. Det er mere end en anordnet højtideligholdelse, det er en begivenhed;

---

[1]) Jvfr. sammenhængen imellem spådommen om templets nedbrydelse og om Jehovas komme (Spådommene 1, s. 396—401).

den der giver Esra-Nehemias-tiden dens præg, forskelligt fra de to tidsrum forud, bestemmende for al eftertid. Det er denne dag, der endda helligholdes som «torah-glædes-fest», dog kan nævnelsen vise tilbage til den påbudne årlige læsning af loven (5 mos. 31, 10—13). Der er blevet opsat et formeligt aktstykke (Neh. 9, 38—10, 1); på samme fandtes Esras navn ikke men øverst stod Nehemias'. Det kan for græsk Esra med dens tendens til at lade Nehemias træde i skygge, være grund til at afbryde på en noget brat måde. I virkeligheden betyder fortielsen ikke tilsidesættelse af Esra; ti nævnes han end ikke i Neh. k. 9—10, kan den store bøn (Neh. 9, 6—37) ikke tillægges nogen anden.

Denne begivenhed har i alt forudgående intet tilsvarende[1]; de tidligere reformatoriske bestræbelser — Samuels eller Josias' — kunne på ingen måde træde i række dermed. Vistnok kan pagten ikke være en anden end den, ved hvis afslutning Gud selv forhandlede med folket gennem Moses — en sådan stilling indtager ingen af de to ledere —, men fra folkets side er det en ny forpligtelse; den kan have afgivet grundlag for den sagnagtige (hagadiske) fremstilling, at intet folk uden Israel har villet modtage loven, som ellers søger tilknytning i indvilligelsen, 2 mos. 19, 18. Delvis tilføjes noget nyt til den oprindelige pagt: Neh. 10, 30—39; det angåer forholdet til folkefærdene og til templet. I førstnævnte henseende afværges de blandede ægteskaber, som tidligere kunde finde retfærdiggørelse i Salomon (1 kong. 17, 1); dernæst fastsættes, hvad der for dem i «adspredelsen» måtte få sær vigtighed, at der ikke må handles på sabbaten. Med hensyn til templet bestemmes der om tiende,

[1]) Den senere jødedom påviste noget tilsvarende i den efterfølgende tid ved det ord: da loven gik i glemme for anden gang (efter Esra), genfandt Hillel den; for tredie gang skete det samme ved Chija, Abbas søn, amoraernes første mand, Juda d. h.'s yngre samtidige.

om ofrene, om veddet og om førstegrøden; det egenlige nye deri er hvad der angår alterets forsyning med brændsel (10, 34), hvilket fik i efterfølgende dage en mærkelig vægt (s. 169)[1]. Af betydning er endda slutningsbestemmelsen 10, 37—9 med hensyn til forholdet imellem Arons børn og deres brødre, Leviterne, hvorved disses stilling betrygges; den måtte få forøget vigtighed, alt som forholdet til templet gennem skolens fremgang ikke blev i det gamle spor. Det peger i den retning som Maleakis varsel har forberedt; netop af den grund besegles pagten med et «vi svigte ikke Guds hus», ti skulde båndet end løsnes, ja briste imellem Israel og templet, så dog mindst derved, at folket svigtede (jvfr. 2 krøn. 24, 18; 20).

Hvorledes stod ypperstepræsten i tidsrum 3? Ikke som i de to forud Josva ligeoverfor David-sønnen, Serubabel, dernæst for de to profeter; pagtens fornyelse foregår uden al omtale af ypperstepræsten, og Esra kan ikke ved herkomst (jvfr. Esra 7, 1 og 2 kong. 22, 14) udfylde denne mangel; selv om han nævnes på en gang præsten og «den skriftlærde» (הַסֹּפֵר Neh. 8, 1—2; 9). Derfor skulde ypperstepræsten ikke tabes af sigte; det er efter ham tiden ansættes — som i Rom efter konsulerne selv i kejsertiden —, og Nehemias-bogen opfører seks fra Josua indtil Jaddua (Neh. 12, 10—11). Denne angivelse nåer ud over Nehemias' eller Artakserkses' dage indtil «perseren Darius'» (ssteds. v. 22), med hvilken betegnelse sidste i rækken, Darius Kodomannus, er ment; altså kunne angivelserne i Nehemias-bogen ikke hidrøre fra den vistnok oprindelige forfatter, Nehemias. Men allerede af den måde, hvorpå forfatteren skelner Josuas dage fra Jojakims (v. 7; 12—26), ser man, at den stadige ledelse i hjemlige forhold tilkom ypperstepræsten og at Esras og Nehemias' stilling har været udenfor ordenen om end sigtende til

---

[1]) Se derom også Fr. Delitzsch, Luthardts Zeitschrift o. s. v., 1886 (s. 27), som derfra udleder landets mangel på skov, især omkring Jerusalem.

den rette ordens indførelse og varetagelse. Nehemias kunde og måtte ved sin anden rejse optræde mod ypperstepræsten Eljasjib, da denne havde forset sig mod første tillægsbestemmelse (Neh. 10, 30; 13, 4—9), ligesom han måtte revse bruddet på anordningen om alterets forsyning (13, 10—13) og fremdeles på anden tillægsbestemmelse om afholdenhed fra handel på sabbaten (10, 31; 13, 15—22). Ved rettelse af de sidstnævnte to punkter bliver ypperstepræsten ikke nævnet. Og da det første punkt, anordningen mod blandede ægteskaber, blev gjort gældende mod folket (13, 23—7) som forinden mod ypperstepræsten, blev følgen, at én af Eljasjibs sønne-sønner, hvis fader, Jojada, senere har tiltrådt værdigheden (419), skilte sig fra sit folk (13, 28) på en måde, som fik uheldig virkning i fremtiden. Men Nehemias' anseelse led derved ikke skår; han fremtrådte i anledning af den fornyede pagts gennemførelse lignende som ved murens genrejsning uden ledsagelse af Esra eller af nogen blant Arons sæd; hans egen herkomst kendes ikke, man gættede senere — som begribeligt er — på præstelig eller davidisk æt. Dermed opfyldtes Malakias' varsel om «mindebogen for Jehovas åsyn». Esra må forinden være afgået ved døden; derfor taler aldersforholdet.

I sagnet kommer en ompostering, som fik hævd i skolen og måske der har udspring; Esra blev manden for det hele, fortrængende både dem forud og den ved hans side, sidste dog ikke uden brydning[1]). Der kendes en strømning af sagnet som bærer Nehemias frem (2 mak. 1, 18—2, 13) og stiller ved hans side i Esras sted Jeremias, men denne sagnformation er ikke den blivende. Ingen af den gamle pagts personligheder kan afsætte så gennemført skel mellem historisk og sagnagtigt, end ikke Salomon eller Henok, som Esra. Måske den nyere kritik

[1]) Nyere jødiske historieskrivere (Derenbourg, l'histoire de la Palestine 1, s. 17—20) søge her at bringe samklang til veje imellem sagn og historie.

vel sige, at det er på den måde den skiller den historiske Kristus fra sagnets og — metafysikens; i koranen findes antydninger af at jøderne gjaldt for at ære Esra som de kristne Jesus. Men selv om sådan jævnførelse kunde tilstedes, afgiver den ikke et ret tilsvarende. For Esras vedkommende behøves ingen kritisk anstrængelse for at skille historisk fra sagnagtigt; den historiske skikkelse træder i skriftsamlingen lige så skarpt frem som den sagnagtige fuldtud er forbeholdt overleveringen og lige så historisk udvisket som senere hele fortiden blev for jøderne[1]. I sagnets Esra har den tankegang udformet sig, der har virket bestemmende på synagogen uden lige til det seneste at tabe sig; deri ligger også, at det ikke er i første række profeten Esra, som tilhører sagnet (teol. tidsskr. 1879 s. 453—4; jvfr. s. 47; 160). Dette efterhyrkanske sideskud af sagnet er i den talmudiske tid atter bortskåret; den reformatoriske Esra er den blivende forenende i sig begge sider, sagnagtig og historisk; hvad deri giver sig til kende, er bestræbelsen for at lade restavrationen fremstå sammen med ny-dannelsen i én person.

Det hedder[2]: i verdens år 3448, år 536 f. Kr., altså i Pytagoras' og Soroasters tidsalder, førte Esra sine brødre fra Babylon til Judæa; med ham vare de ypperste i hele Israel (de ti stammer iberegnede); hovedmanden indtil da, som fandt afløser i Esra, havde været profeten Baruk, på grund af den høje alder kunde han ikke følge med på hjemfærden; han satte Esra over profetskolen — hvormed denne end ikke selv blev profet — og overgav samme den ledende åndelige magt i Judæa. Derfor blev Esra ikke ypperstepræst, ikke engang at han var af ætten, berøres.

---

[1]) Om Talmud siger Farrar (life of Chr. 2, s. 485): «no human writings ever confounded names, dates and facts, with a more absolute indifference». [2]) Fremstillingen er her nærmest efter (Molitor) Philosophie der geschichte oder über die tradition 1, s. 173 fgg. I koran (sura 9, 30) bliver den jødiske ærefrygt for Esra stillet lige med de kristnes forhold til Jesus.

Dog var den der stod ham næst ypperstepræsten Josua; efter denne: Serubabel, profeterne Hagai og Sakarja; som de viseste alle, 121 i tallet, tilsammen dannede stor-synagogen (k' neset hag' dola). Under sådan ledelse genopførtes templet; det blev kun en skygge af hvad det havde været, ti der fattedes fem stykker: pagtens ark, urim og tummim, ilden fra himlen (et sagn som rådede bod derpå knyttes til Nehemias' navn, 2 mak. 1), salvelsens olie (salm. 133, 2; ikke olien 2 mos. 27, 20—1) og Arons mandelstav. Senere hed det, at fem stykker vare borttagne fra det jordiske tempel for at opbevares i det himmelske; i stedet for de tre ting som hørte ypperstepræsten til: brystsmykket, olie og stav nævnedes lysestagen, kerubim og — hellig-ånden! (Weber die syngogale theologie s. 358). Over savnet græd de gamle, men gråden standsedes ved røsten ovenfra (bat-kol), som tilsagde det andet tempel en herlighed som overgik det førstes. Esras egentlige gerning var som Moses den anden at føre Israel ikke blot tilbage men ind under loven; han måtte derfor oplære og optugte en forvildet hob, og det var værket, han nok grundlagde men som i følgende dage skulde føres videre. Når profeten Hagais ord i sagnet tillægges røsten fra himlen, så betegner denne ufuldkomne form af profetien, som herefter ansås for at blive i kraft, tillige slutningen på Guds tale til folket[1]). Dette skulde nok i fortrinligere grad end tilfældet var med fædrene holdes under loven, dog skulde det nåes ikke gennem fortløbende åbenbaring men gennem granskning og prøvelse. Bat-kol tilsigtede ikke ligefrem en forøgelse af det givne åbenbaringsstof, som den skyldtes

---

[1]) Pro traditione habent, post mortem prophetarum ultimorum (Hagg. Sach. Mal.) discessise spiritum ab Israele, verum tamen eos exinde usos Bath Kol. Bab. Sanh 11. Jvfr. Keim Gesch. Jesu v. Nazara, 1, s. 538 n. — Bat.-kol. savner ikke bekræftelse i ny-t'lig skrift, foruden til evangelierne tør henvises til Ap. G. 10, 13; 15. Jvfr. Gfrörer Jahrh. d. heils 1, s. 252—56. Tilsvarende på hedensk område er den romerske ajus loqvens (Cicero om spådom 2, 32).

Helligånden; den trådte til, når de vise ikke kunne blive enige, som givende én medhold fremfor de andre, altså dog som stadfæstelse af de vises ord[1]). Derfor nævnedes den ikke ligefrem «Herrens røst», den stilledes på et lavere trin ved betegnelse: «datter», som peger på et afledt forhold.

Dogmatisk samles hjemfærdstidens særegenhed i tre sætninger: samling af de h. skrifter med tekstens rene fremstilling; dernæst undervisningens forbedring samt indførelse af opbyggelses-anstalter til folkets tarv; endelig lovens befæstelse ved så vidt gørligt at afskære lejlighed til overtrædelse. På det nærmeste samme tre punkter udpeges som stor-synagogens opgave (Hartmann Enge Verbindung des a. t.'s mit dem n. s. 128 fgg.): «at være samvittighedsfuld i sine domme, forøge tallet af disipler og sætte et hegn om loven», og fremføres i skriftet pirke abot, fædrenes udsagn, en traktat i Misjna (4de «seder»)[2]), (efter Keim Gesch. Jesu von Nazara, 1, s. 254 n.): isti (viri synagogi magni) dixerunt tres sententias: estote tardi in judicio, et constituite discipulos multos et facite sepem legi. Afvigelsen imellem først anførte angivelse (Molitors) og dem i henhold til det synagogale skrift, gælder den første af de tre sætninger; medens hin nævner skriftens samling med tekstens fremstilling, udpeges der ved «fædrenes udsagn» udøvelse af den dømmende myndighed. En sammenhæng imellem de to opgaver kan tænkes; skrift-samlingens afslutning samt omsorg for teksten og dens fremstilting står som en gerning, man uden stor historisk betænkelighed tør sætte i forbindelse med Esras navn, medens sætningens syna-

---

[1]) Striden imellem Hillels og Sjammais skoler jævnedes ved batkol, som erklærede begge parters lære for Guds ord (efter Wolff talmudfjender i «traktat Erubin — seder moed» — k. 13). [2]) Oftere særskilt udgiven, senest ved Herm. L. Strack (Karlsruhe u. Leipzig, 1882); k. 6 indeholder lærerrækken, der er gengiven i Schürer Lehrb. der n. t'lich. Zeitgesch., udg. 1, s. 552—53.

gogale form udtaler en kendsgerning som først i dagene vistnok længe efter kommer frem i sin glans (n. t'lig: ἡ Μωυσέως καθέδρα). Måske man ved at fastholde sætningen 1 som formaning kan med hensyn til udførelse sammenfatte de tre virksomhedsformer i to: dømmende myndighed og skolegerning; det er hvad der viser sig samlet i synedriet fra «lærehusenes» dage selvfølgelig med rod i tiden forud, og som overførtes derfra for en del til synagogens mangfoldighed som under-instans (i henhold dertil må også forstås begæringen Lk. 12, 13—14).

Det er i de to sidste sætninger, som opstilles i det talmudiske skrift, at rabbinismen og lige så farisæismen — begge først kendelige i hjemfærdstidens sidste hundredår — have grund. Første sætning af de to lyder nærmere (Keim anf. skr. s. 256 n.): fac ut habeas præceptorem et compara tibi socios; præceptor er gengivelse af rab, som i den senere hjemfærdstid blev en værdigheds-betegnelse lige med Esratidens sofer, og socii svarer til kabberim; (den dertil sigtende del af ytringen går igen i n. t.'s: «disiplen ikke over mesteren»). Sidstnævnte udtryk betegner ikke ligestillede, heller ikke med-arbejdere, men dem hvem undervisningen kommer til gode (μαθηταί); senere ɔ: i efter-kristelig tid ombyttedes det med talmudim, måske da læreren blev rab ved indvielse af en anden rab (semikah). Medhjælpere skulde end ikke fattes; de fik navn af amorajim (talere); de henføres til hvad Nehem. 8, 4—7 beretter om leviterne som stode hos Esra under lovens oplæsning; det viste nok tilbage til 5 mos. 27, 11—26: leviternes stilling under banlysningen fra bjerget, men end klarere er fingerpeget fremad mod det som udviklede sig hos Israel. Udtrykket amorajim (lærere, der end kunde fremføre mundtlige overleveringer, måske ikke uden sammenhæng med παρακλητος)[1]) blev ud over

---

[1]) Det græske ord er optaget i talmuds sprog, som modsætning til det ligeså hebraiserede: κατηγορος (Pirke abot 4, 11, jvfr. Weber System der alt. synagogalen theologie s. 302); Filo betegner på den

hjemfærdstiden betegnelse for lærerne *efter* misjnas slutning *indtil* fuldførelsen af den hele talmud (nævnelsen t'naim for de ved misjnas udarbejdelse virksomme lærekræfter har ikke længer rod i hjemfærdstiden). — Lignende tilknytning som rabbinismen fandt i sætning 2, frembød *sætning* 3 for farisæismen: facite sepem legi. Med hensyn til gærdet er der — som i forhold til templet — en mulighed af dobbelt forståelse; gærdet får et skiftende præg, egentlig skal det ikke vanskeliggjøre livet ved det skarpere skel imellem folket og folkene men afværge lejlighed til overtrædelse, altså værne om dem indenfor gennem forbudet (i henhold til 2 mos. 19, 12). Tilmed kunde der i kraft af denne grundsætning blive tale ikke blot om skærpelse af lovens bestemmelser men lige så fuldt om lettelser, altså eftergivelse af det besværende, som det stod i lærerens magt at tilstå. Det skulde ikke kunne kaldes at lægge til eller tage fra neml. loven (som stred mod 5 mos. 4, 2; 12, 32)[1]); grundsætningen pegede på en myndighed, som i denne savnenes tid kom frem og var folket til gode, at læmpe loven efter livet. Ti livet efter hjemførelsen var fra først af og måtte ydermere herefter blive et andet end i bofæstelsens og besiddelsens dage.

Også får Esra-traditionen i dens mellem historie og sagn, fortid og eftertid svævende skikkelse berøring med Salomo-nævnelsen, om end med en vis varsomhed; det bliver ved antydning, som dog er tydelig nok. Af salmerne bærer især salm. 119 Esra-præget; her bliver Salomo udenfor. Til Esra-præget må henregnes ikke blot indhold, som i gennemgående ensformighed uden fremskridt i tanken og uden antydning af situation er Guds ords berømmelse og indskærpelse af lydighed mod ordet, men nok så fuldt

---

måde logos (Gfrörer Filo u. d. aleksandr. theosoph. 1ste udg. 1, s. 212, 278—79). Om sammenhængen imellem emora og fortolkeren (methurgeman) se Edersheim (the life and the times of Jesus the m. 1, s. 445). [1]) *Imod* hegnets fornødenhed eller formålstjenlighed kan Mt. 5, 19—20 være rettet.

formen som ganske behersker indholdet, idet 8 på hinanden følgende vers begynde med samme bogstav, hvormed fortsættes indtil bogstavrækkens gennemførelse (lignende i klagesange k. 3, hvor regelmæssighed dog ikke er så udstrakt). Endvidere kan Esra-præget kendes i שִׁיר הַמַּעֲלוֹת salm. 120—34; i dem kommer forholdet til templet og Israels fortid frem, mest betegnende i salm. 132—3, som ere en berømmelse af Davids og Arons hus. Iblant disse salmer findes én (127) med Salomo-navnet, vistnok ret betegnelse; ikke mindre betegnende bliver derfor optagelsen i denne række. Den egentlige sammenfletning af Salomon og Esra, disse to visdomsrepræsentanter med højst forskellige vilkår, melder sig i skriftet: Kohelet. Hvis tidsforholdet er i henhold til Delitzsch — s. 56 — rigtig ansat, så kan der alt af den grund ikke være tanke om Esra som forfatter; affattelsen falder endda rimeligst efter Nehemias' død, altså i næste afsnit af før-hellenistisk periode, måske i dens udgang; i så fald lige efter 200 f. Kr. Alligevel hører skriftet hjemme i reflektionsalderen, hvis karakteristiske repræsentant indenfor eller jævnsides kochma-retningen Esra bliver. Det er især sagens ydre side som kommer frem ved dette navn; efter indhold og realitet gør Salomo-typen endda fyldest.

Det er udgangen af Kohelet de sidste 6 v. som her komme i betragtning (jvfr. s. 56 n.; 151); i dem gives en personlig redegørelse for skriftets formål og vilkårene for affattelsen. De første to af slutningsversene (Koh. 12, 9—10) tale om forfatteren personlig, dog uden hentydning til tid og sted; næste to (v. 11—12) om virksomhedens vilkår i almindelighed, og endelig angive de to sidste (v. 13—14), hvad forfatteren ønsker skal blive udbyttet for læseren (jvfr. Ewald Jahrb. der bibl. wissensch., 1851, s. 121—5; Cheyne Job and Salomo 1887 p. 229—35). Til udgangen bør endnu v. 8 henregnes, som ord til andet findes i skriftets 1, 2; det tyder på at indgangen v. 1—11 svarer til udgangen. Overensstemmelsen imellem indlednings-afsnittet og udgangen viser sig i at i begge om-

*tales*-prædikeren, medens han i det øvrige skrift indføres redegørende for sig selv gennem indvundne erfaringer, i reglen med ét: «jeg så»; først som dette udtryk slipper — sidste gang forekommer det 10, 7 — bliver talen i gammel-salomonsk stil: formanende. At prædikeren føres frem i tredie person, skal ikke fraskrive ham forfatterskabet af det hele; det er en besked om kilderne hvoraf han har øst sin visdom, den der har gjort ham til lærer. Han kender ikke nogen séregen meddelelse (eller sendelse) her ovenfra, sin indsigt har han fra folkets beholdning; *hvorledes*, det angives i tredobbelt udtryk med fælles genstands-ord i «mangfoldige tankesprog». I spidsen står: «han gav agt (eller lyttede)», derpå følger betegnelser for prøvende virksomhed: «ransagede, vejede» [1]). Næste vers (10) udpeger hvad der kan kaldes forfatterens eget: formen, hvori tankesprogene ere klædte, både den mundtlige og den skriftlige. Dog er prædikeren som enkelt ikke manden for det hele; berømmelsen tilkommer vismændene både for det æggende og for hvad der holder igen eller oppe («nåle og nagler»), men forholdet er et så samstemmende, at ihvorvel der kunne være flere «forsamlingsmestre» — *eller* «indsamlingsmestre»; jvfr. ordspr. 24, 23 — ere dog ordene givne som af en eneste, der rettelig nævnes «hyrden». Denne trænger ikke til navngivelse; skal et navn frem, kan det kun være: Gud; således antydes visdommens kilde, som delvis må søges heroventil. Til berømmelsen af visdoms- (eller vismands-) ordene knyttes formaningen til lærlingerne, til hvem tidligere (4, 17; LXX, 5, 1) formaningen må anses rettet om at høre — i Guds hus — fremfor at ofre, nu om at holde måde i higen efter kundskaber. Bøgerne ere uden mål og grænse, granskningen er fortærende; der siges ikke åndsfortærende men: opslidende kødet; *dette* er den føle-

---

[1]) תִּקֵּן får i det talmudiske sprog en egen betydning: tikkun soferim angav den dybere skriftmening.

lige skranke for mennesket. Så meget mere må det fremhæves, at der er et mål og hvad målet er; det angives (v. 13—14) som: «det hele for mennesket» [1]), budenes overholdelse med tilføjet påmindelse og forjættelse, at «det skjulte vil Gud bringe for dommen, hvad enten godt eller ondt». Også skaberen har sit mål, det er alle tings og hemmeligheders afsløring.

Prædikerens epilog giver lys over skolens første begyndelse og dens vilkår i Israel; man har deri fundet et literærhistorisk vidnesbyrd om literaturens frodighed i hvad her er nævnet: førhellenistisk periode; det beror på en mistydning af v. 12; talen er ikke om noget faktisk, bøgernes talløshed, men om den boglige virksomheds vilkår, som den alle dage har vist sig uadskillelig fra skolen. En modsætning gøres gældende, egentlig ikke imellem mundtlig og skriftlig — noget sådant kan være tilsigtet i v. 9—10; det mundtlige er hvad der ligger kilden nærmest, al den stund vismands-ordene hidrøre fra folket — men imellem det mangfoldige og det ene. Det kendes i forholdet imellem «mestrene» og «den ene» (v. 11), lignende som i Plinius' ord: non multa sed multum; dog grænser ordet her nærmere op til det n. t'lige: «ét er fornødent». Skrifter ere fødte i flertal og mangfoldighed, men Israels skole skulde mindst gå ud på at fostre skribenter. Josef kunde derfor lægge vægt på de israelitiske skrifters lave tal som en modsætning ingenlunde nedsættende til hellensk frodighed (mod Apion 1, 8). Nok røbe «krønikerne» benyttelse af ret talrige skrifter, de må have hørt hjemme i dagene før hjemløsheden, ligeså de der på mindre fordelagtig måde omtales Jerem. 8, 8; ingen af dem kunne i oprindelse have havt noget fælles med «prædikeren»; hvad «krønikerne» omtale har været rigsannaler, så vidt

---

[1]) LXX: *πας ὁ ανϑρωπος* gengives: (det er) ethvert menneske. Men כָּל står i status constructus, altså må oversættes: «menneskets alt».

man tør dømme om skrifter, som kendes udelukkende af henvisende påberåbelse.

Hvorledes de to virksomheder, som tilsammen udpege tidens opgave: dømmende og skolegerning stå i forhold til hinanden (s. 271—72), derover vil et følgende afsnit give noget lys. Her kun dette med hensyn til den form af sætning 1, der sætter opgaven som samling af de hellige skrifter: opmærksomhed fortjener en efterretning nok fra senere tider men med historisk anstrøg 2 mak. 2, 13. Talen er der om Nehemias; som hjemmel anføres Nehemias' mindeskrifter, hvilken henvisning Keil formoder at gælde et apokryft skrift i lighed med græsk Esra d. v. s. henførende Esras bedrifter til Nehemias, som omvendt i det opbevarede apokryfon Nehemias har måttet vige for Esra. Men Nehemias' storværk er i samme ligefrem fortiet, ikke overført til en anden, og den gerning, som kommer i betragtning i makkabæerbogen, skrifternes samling til en h. skrift, en «bibel» (2 mak. 8, 3), omtales i hint skrift så lidt som i de kanoniske Esra-bøger. Ydermere forringes tilsyneladende vægten i efterretningen om Nehemias i makkabæerbogen ved efterfølgende stike (2 mak. 2, 14), hvor det på en formentlig lignende måde hedder om Makkabæos, at «han samlede de på grund af krigen forkomne skrifter, som endnu ere hos os». Men Judas samling er ikke sidestykke til den der tillægges Nehemias, selv om udtrykket begge gange er det samme (ἐπισυνάγειν); hvorfor man ikke med føje kan tale om Judas kanon, som der tilvisse tør tales om Nehemias' kanon (altså ikke som Ewald Gesch. des volkes Israel 7, s. 420—8). Men heller ikke er efterretningen, hvor sagnagtig den for resten kan være, ret bedømt, når man som vor avtoriserede overs. (og Kalkar) tyder den så at dermed skal være sagt: «han (N.) grundede et bibliotek og samlede efterretninger om konger o. s. v.»; Nehemias har da — for at forbigå analogien fra Babylon s. 262 — været i mindre stil en Ptolemæus eller Attalus en god stund forud for disse to. «Bibliotek» må her have en betydning, som angiver ikke

bøgernes samling til ét sted — denne opfattelse møder i det s. k. evang. Nicodemi k. 28: magna bibliotheca in templo, som (i Tischendorfs tekst) hedder bibl. Esdrae — men selve bøgernes sammenfattelse under ét, og da bliver «samling» helt et andet end hvad der udførtes i Aleksandrien eller Pergamus, angiver snarere noget foreliggende, som gennem Nehemias' bestræbelse har fået et fra det oprindelige afvigende præg. Denne forståelse af *βιβλιοθηκη* retfærdiggøres ikke blot ved bogtitlen som Diodor har benyttet for sit værk (dog véd han også at berette om Osymandyas bibliotek i Teben 1, 49) men stemmer med gerningsordet: *καταβαλλεθαι*, som nok helst må hedde: grunde fra nyt af (*καιαβολη*). At der har været et givet grundlag, derpå tyder ydtrykket: *επισυναγειν*; dette urørlige var loven (tora), måske som Ewald mener i et med Josua bog; først ved tiløgningen er dette blevet en «bogsamling». Men når derhos samme nyere forf.'r tyder hvad N. øgede til det givne så det blev en samling, bogen til biliotek, da turde dog tællingen af fire klasser neppe være den rette; den gentagne artikel i forbindelse med den mere selvstændige slutningsangivelse tilsteder kun tre sådanne: «dem om kongerne og profeterne, Davids skrifter og kongernes breve om helligskænken». Hvad der skiller de første to klasser, er at den ene betegnes efter dem, om hvem den handler (altså: emnet), den anden efter den enkelte, til hvem den henføres (altså: forfatteren); ved hin betegnelse tænkes fortrinsvis på de historiske skrifter; de egentlige profetiske skrifter (senere hen: akaronim) kunne deri være indbefattede, så at «konger og profeter» (Lk. 10, 24: «profeter og konger») omfatter profetrækken i begge dens bestanddele. Om Davids skrifter synes der mindre at kunne være tvivl, ti at her — som den avtoriserede overs. ligefrem udtrykker — David er nævnet ikke som konge men som forfatter, er klart. Ere, som Ewald antager, blot salmerne mente? Da man dog sikkert ikke har tillagt David alle salmer, findes der heller neppe noget til hinder for at forstå «Davids skrifter» i videre udstrækning a

parte potiori (efter fornemste bestanddel) også om de salomonske skrifter, måske det til psevdepigrafi strojfende undtaget men sandsynligt med indbegreb af Rut og Job. Tredie klasse står som en tilgift: «kongebreve» som nærmere angives at omhandle hellig-skænk; tanken henledes til kongebrevene i Esra bog (k. 4 og 6), men selve angivelsen kan gælde for en antydning af alt hjemførelse og hjemfærd betræffende, så vidt det turde sættes i linie med klasserne forud men uden egentlig afslutning. Dog have vi her tredelingen lignende som i indledningen til Siraks-sønnens bog og hos Filo («beskueligt liv» k. 3: loven, varsler, kvæder og andre h. skrifter); at den er mindre skarpt udført, tyder på at efterretningen i makkabæerbogen er af ældre datum end tiden, da den fremkom. Tillige ser man, at den aleksandrinske tælling af fire kongernes bøger intet udelukkende aleksandrinsk er; snarere står den som mindelse om sammenfattelsen af de historiske bøger alle forud for hjemførelsen med udelukkelse af Rut; også Filo synes at indbefatte under «varsler» de såkaldte «første profeter». Men når makkabæerbogen derefter afgiver hjemmel for at Israels h. skrift ved Nehemias (el. Esra) er bleven fra en bog — lovbogen — til en bogsamling, for hvilken der lånes en hellenistisk betegnelse, så er deri intet sagt om samlingens slutning. At den alt havde fundet sted, da hin efterretning blev ført i pennen, kan ikke udledes af 2 mak. 8, 23 (ἡ ἱερα βιβλος) så lidt som af sammes 15, 9: «loven og profeterne»; udtrykket i den navnløse fortale til Siraksbogen er meget usikkert; det er først med tællingen — hos Josef 22 —, «skriften» kommer i højde med loven som den, til hvilken der ikke kan lægges eller tages fra. At samlingen ved Juda ikke kan, ej heller skal sideordnes den tidligere ved Nehemias, er indlysende af det tilføjede: «de under krigen forkomne». Var der ment nye skrifter, vilde så lidt som ved angivelsen forud betegnelse af skrifternes beskaffenhed være undladt; det vides (1 mak. 1, 86—7), at Antiokos Epifanes havde lagt det an på hellig-skriftens ødelæggelse så fuldt som på

helligdommens. Som restavrator i begge retninger men kun som sådan kan her Juda stå sammen med Nehemias (el. Esra).

Esratiden, som tidsrum 3 rettest kaldes, har vist sig at karakterisere ikke blot hele før-hellenistisk periode, hvis første afsnit slutter med nævnte tidsrum, men ud derover hjemfærdstiden, særlig dog dens udgang; helleniseringen bragte det nye element ind, som gav det fra Esratiden hidrørende en anden skikkelse, dog ikke for bestandig. Grænsen for dette første afsnit af før-hellenistisk periode er Nehemias' anden rejse, som tillige er videst rækkende tidsangivelse i disse h. skrifter. **Andet afsnit** af samme periode har en udstrækning dobbelt mod første, rigelig to hundredår; foruden udgangen af femte nemlig fjerde og tredie f. Kr. Disse to hundredår skilles ved en verden omdannende begivenhed: perserrigets fald og makedonerværdens opkomst med sammes hurtigt påfølgende opløsning og blivende virkning i Asiens hellenisering indtil Evfrat, ja længere frem (jvfr. Grundtvig håndbog i verdens hist., udg. 1, 1, s. 621—24). Indenfor denne hele periode berørtes Israel ikke umiddelbart af hellenismen; nok blev landets stilling forandret derved, men uden at de indre forhold påvirkedes. Esratidens vilkår opretholdtes i ret skikkelse, så vidt man kan øjne; det hele afsnit 2 fortjener navn af det mørke eller snarere af det tomme (jvfr. 135—6). Alligevel må i denne tid overgangen være forberedt til et genoptaget historisk folkeliv under nye vilkår. Det blev en overgang fra profetiens udgangstid til den der melder sig som en opfyldelsens tid, hvilket er dagene, da hellenismens nærmelse indledte en folkelig ny-dannelse, som uden at omstøde det konstitutive i Esratiden dog i mange måder var udslag af en stille vækst. Denne må være foregået fra akæmenidernes nedgangsperiode (Darius nothos med efterfølgere) indtil tilsvarende tidsrum for selevkiderne, som fulgte rask på kulminationen i Antiokos III's dage. Traditionen har ikke formået at udfylde tomheden; den har foretrukket at lade det så vidt muligt gå ud. Den

giver (se «Phil. der gesch. od. üb. d. tradit.», 1, s. 146—47; 169—70; 174—75) en følgerække af sine bærere fra Adam indtil den yngre Hillel, ved hvem den jødiske kalender ordnedes omtr. 319 efter Kr. og efter hvem nasi-værdigheden afiøstes af rosj galuta (adspredelsens hoved), hvilken sidste værdighed ikke kan opredes i følgerække. I den fortløbende række opføres i alt 53 navne, og i den indtager Esra nr. 33 som Baruks afløser; fra ham til næste i rækken (nr. 34) er der et spring på mindst 100 år eller rettere 200 år; det forbigåede må svare til afsnit 2 af før-hellenistisk periode. Pladsen nr. 34 indtager Simon den retfærdige tillige ypperstepræst og — tilføjes der — «som bekendt Aleksanders samtidige». Det er en sammenblanding af to ypperstepræster med ens navn men med et mellemliggende af 100 år; Simon den ældre hører til 310, den yngre til 219 (ved Sirak-bogens k. 50 får spørgsmålet nærmere belysning). Her taler alt den omstændighed for d. yngre, at pladsen næst efter — nr. 35 — tildeles Antiokos fra Soko, med hvem vi føres ind i anden d. e. hellenistisk periode hen imod hasmonæernes tid. Der fattes rent ud ikke få led i kæden; hullet snedigt nok søges dækket, ved at traditionens videreførelse siges at være lagt på Simon den retfærdige, efter at stor-synagogens mænd alle vare døde. Tanken ved denne angivelse er gennemskuelig; stor-synagogen udstraktes indtil det punkt, da der kan ansættes parvis optræden af de ledende skriftkloge (jvfr. s. 163), hvis høvdingskab for øvrigt når ud over den helleniserende periode (jvfr. Hartmann, Enge Verbindung des a. t's mit dem n. s. 127).

Enkelte tilforladelige træk ere opbevarede fra det tomme afsnit ved Josef, som godtgøre, at hans karakteristik af hjemfærdstiden indtil det fornyede kongedømme (s. 259—60) passer på disse to—halvtredie hundredår. Nehemias-bogen slutter (13, 28) med en angivelse om horoniten Sanballat, hvis svigersøn var den af Nehemias på grund af forbudet mod blandet ægteskab udstødte søn af ypperstepræsten. Samme svigersøn navngives ikke ved Nehemias; Josef

kalder ham Manasse, striden imellem de to angivelser kommer først med hensyn til faderen; som sådan nævner det ældre skrift Jojada, altså sønnesøn af Eljasjib — om nogen senere kan der oprindelig samme steds ikke have været tale —; Josef (oldskr. 11, 7, 2) derimod Jaddua, som kun ved indskud kan have fået sted i Nehem. 12, 11, 22 (s. 267). Jojada var Darius Nothos samtidige; sønnesønnen, Jaddua, henføres til Darius perseren d. e. kodomannus; tilmed skilles de to ypperstepræster ved Akæmenidernes sidste dage, største delen af 100 år. Spørgsmålet stiller sig derefter, om tempelbygningen på Garisim falder sidst i femte eller midt i fjerde hundredår f. K. Nehemias-bogen melder kun om udstødelsen; hvor den udstødte gik hen, siges ikke; følgelig omtales heller ingen tempelbygning; Josef derimod beretter, at Jaddua, Jokanans (Johannes') søn, stillede broderen Manasse det kår at opgive enten hustruen Sanballats datter eller altertjenesten (lignende Neh. 13, 4—9 fortælling om oldefaderen Eljasjib og Tobias, der var fra første færd — Neh. 6, 1 — i ledtog med hine dages Sanballat 434 f. Kr.). Sanballat d. yngre var af den sidste Darius bleven sendt som satrap til Samaria (oldskr. 11, 7, 2) og greb da lejligheden til at få rejst et tempel på Garisim, ligt det i Jerusalem; ved Aleksanders indrykning i disse egne forestillede han denne det politisk kloge i at stille Samaria på lige fod med Jerusalem. Aleksander bifaldt, men der kom et omslag, da Jaddua ved nærmelsen til Jerusalem gik kongen imøde, højtidsklædt med Daniels varsler i hånden for at vise kongen, hvorledes han var bleven indvarslet hos judæerne. Derved opnåedes eftergivelse af afgifter i sabbatsåret; samaritanerne meldte sig til delagtighed i samme ret, beråbende sig på, at også de vare «hebræere»; men da de tilspurgtes: «om også judæere», måtte de fragå det, og følgen blev, at de afvistes. Hvad end forhandlingen med Aleksander kan have havt at betyde — af Curtius' Aleksander-krønike (4, 8) fremgår et fjendtligt forhold fra kongens side til samaritanerne, der havde dræbt den af

ham beskikkede statholder —, så er det rimellgt, at den beretning, som er ene i at melde om tempelbygningen på Garisim, ikke må omstødes af, heller ikke tør sammendrages med en tildels lige lydende, som ganske tier om tempelbygningen og lige så ved den lejlighed om samaritanerne.

Bestræbelsen for at holde Jojadas (rettere dog: Eljasjibs) dage skilte fra sønnesønnen Jadduas — svarende til Artakserkses I's fra Artakserkses III's — førte os hen over det mellemliggende, sønnen Jokanans (Johannes') tid, som falder ind under Artakserkses II mnemon og tildels III. Med Jokanan sluttes Esras bog (10, 6), ikke på nogen udpegende måde; neppe uden hensigt hedder Esra i denne forbindelse «præsten» (v. 10 og 16). Nehem. 12, 10—11 opføres hin under navnet Jonatan og lige så 2 mak. 1, 23 jævnsides Nehemias med sagnagtig tidsangivelse men atter i en forsvindende stilling; værdigheden har han beklædt indtil 351 (Artakserkses III's, Ochus', 18de regeringsår). Josef afviger fra forgængerne ved at indskyde imellem Eljasjib (Jojada) og denne Johannes (d. e. Jokanan = Jonatan) en søn af førstnævnte: Juda, hvis søn og efterfølger Johannes skal have været (oldskr. 11, 7, 1). Mærkelig bliver denne ved fortællingen fra samme hånd om det af ham i templet øvede drab på broderen Josva (Jesus). Dette tør dog neppe simpelthen dømmes som udåd. Nævnte broder indlod sig i forbindelse med statholderen, der i lighed med statholderne nærmest forud for Nehemias (Neh. 5, 15) ikke var indfødt; af denne fremmede lod han sig tilsikre den ypperstepræstelige værdighed uanset at loven tilkendte værdigheden søn efter fader. Følgelig må Jokanans dåd ses ikke som et hensynsløst, om end berettiget forsvar af værdigheden; sagen er ikke personligt anliggende eller dog mere end det. Josva, Jojadas (eller Judas) søn, er den første, som vides at have bejlet til den ypperstepræstelige værdighed i strid med loven og hos fremmede, en fremfærd, som godt et par hundredår senere fandt efterfølgelse, hvorved Israel bragtes

til undergangens rand. Imod sådant lovbrud, borgerlig set et forræderi, har Jokanan stillet sig og kunde have hjemmel i «nidkærhedens lov», tilmed forbillede i Pinehas (jvfr. Sal. visd. 18, 20—25). Samme lov er ikke uden mærker i Jesu liv (Joh. 2, 17), ej heller i hans omgivelser (Lk. 6, 15; ap. g. 21, 20; jvfr. Fil. 3, 6), om end den i den nye pagt får en afgørende vending (Lk. 9, 55; Tit. 2, 14).

Med Jaddua ansættes tidsskellet i det tomme afsnit: tidsrum 1 fra 434, Artakserkses I's 32te regeringsår (Neh. 13, 6), tæller indtil Jadduas tiltrædelse 83 år; tidsrum 2 spænder fra tempelbygningen på Garisim, en menneskealder inden perserrigets fald, til det syriske overtag over Ægypten i Jordanegnen, det er indtil slaget ved Paneas (198; ansættes af andre et par år tidligere). Hele afsnittet har sin ypperstepræstelige rækkefølge, som gennem rækken fra afsnit 1 af denne periode slutter op til dagene inden bortførelsen (1 krøn. 5, 29—41 [6, 4—15])[1]); efter hjemfærden nævnes endda i skriftsamlingen: Josua, den bortførte Jozadaks søn, Jojakim (499[2])), Eljasjib (463), Jojada (419), Jokanan (383) og Jaddua (351); udover skrifterne falder rækken, som hører til dette afsnits tidsrum 2 med hjemmel i oldskr. 12, 2, 5; 4, 1, 10: Onias I (ved 327), Simon I den retfærdige (310), Eleasar (291), Manasse (276), Onias II (250), Simon II (219) og Onias III (199). Sammenholdes de to rækker fra førhellenistisk periode, falder det på, at første række, som omspænder periodens hele afsnit 1 og af andet afsnit tidsrum 1, i alt 183 år, endda har et navn mindre end

---

[1]) Josef har et betydelig højere tal oldskr. 20, 10, 1—2, for 23: 31, dog uden at navngive; 13 forud for tempelbygningen, 18 derefter, medens 1 krøn. nævner 15 før, kun 8 efter eller efter rimeligere tælling, 12 før og 11 efter. Bemærkningen om Asarja 1 krøn. 6, 10 hører da til Asarja I. [2]) Tal-ansættelserne (efter Evald) angive tiden for nævntes tiltrædelse. De jødiske lærde ansætte: Eleasar 287, Manasse 267, Onias II 240, Simon II 226, Onias III 198.

den der udfylder samme afsnits tidsrum 2, som tæller 151 år (forskellen på navnetallet udjævnes ved at medregne den af Josef omtalte Juda næst efter Jojada[1])). Det kan stå i forbindelse med den omstændighed, at der i dette tidsrum 2 ikke mere er den overgang fra fader til søn, som hidtil efter lovens bud har været opretholdt, hvilket kan henregnes til lovens forjættelser. Afvigelsen begynder efter Simon I; dennes eftermand, Eleasar, er Simons broder; fremdeles er Manasse begges far- (eller mor-) broder, og dog fattes der ikke en søn, denne kommer som tredie efter Simon: Onias II. Derved indvarsles hvad tiden dernæst vilde bringe: den ypperstepræstelige selvopgivelse, som gjorde værdighedens indehavere uværdige ja uskikkede til den styrelse, der må antages at have været i deres hænder fra Nehemias' afgang indtil gryende hellenistisk tid. Således viser den ny-historiske tid, som kom med helleniseringen, sig med uheldige varsler forberedt i det mørke tidsrum.

Ejendommelig for samme tidsrum 2 er Israels stilling imellem de to rivaler i nord og syd, som angives i Daniels spådom 11, 5—40. Dette i Israels historie ene stående forhold indledes med grundlæggelsen af kongedømmet i Ægypten 306 og med udslettelse af Antigonos' rige som følge af sejren over sammes søn, Demetrios (295; jvfr. s. 195), hvorefter Syrien tilfaldt Evfratriget, dog med hovedstad i Antiokien og med sydgrænse ved Jordans kilder i Libanon; derefter bliver dette tidsrum for herredømmets vedkommende at betegne som det ægyptiske; omskiftelse kom med samme begivenhed, som danner afsnittets grænse: den syriske sejr ved Jordans udspring (oldskr. 12, 3, 3); fra Aleksandrien hidrører det strejflys som falder over tidens mørke. Berøringen med Ægypten

[1]) Lige mange på hver liste giver under ét: 14; når oldskr 20, 10, 2 ansættes 15 ypperstepræster fra hjemførelsen indtil Antiokos V (evpator), så følger det af Josefs syn på Menelaos som Onias' broder, hvorom senere.

er den vigtigste, dog følgerig udadtil, omtrent så vidt helleniseringen strakte sig, fremfor i retning ad det jødiske samfunds indre forhold. Det er nærmest henvendelsen fra den anden Ptolemæus, filadelfos, fremkaldt ved den fra Aten bortrømte Demetrius fra Faleræ, til ypperstepræsten Eleasar for at tilvejebringe en oversættelse af «loven», hvorunder alle Israels hengemte skrifter ere indbefattede, alt som Josef beretter i henhold til den sagnagtige Aristeas-bog; denne nævnes som første mand i budsendingen[1]). Næste to berøringer falde i Onias II's og Simon II's dage, 3die hundredårs sidste halvdel, og tilhøre for Ægyptens vedkommende den anden Ptolemæers tre efterfølgere: Evergetes I (247—22), Filopater (222—205) og Epifanes (205—181); sidstes dronning var Antiokos' III's datter, Kleopatra, om hvilket giftermål Daniel varslede (Dan. 11, 17). Det makedoniske dronningenavn, som den store Aleksanders syster bar, skulde vise sig ominøst for Ægypten, som det tilbageført derfra blev også for den syriske hjemstavn; den første Ptolemæer var ifærd med at ægte Filips (Arrhidæos') datter af dette navn, da han blev myrdet, man mener på Antigonos' foranstaltning (Droysen, Gesch. des hellenismus, udg. 2, 2, 2, s. 95—6); med en efter moderen nævnet datter af Epifanes, Filometers syster og hustru, indledtes borgerkrigen i Ægypten, og med sammes lige nævnede datter, en tredobbelt dronning[2]), det syriske riges opløsning. Førstnævnte af hine to berøringer (fra Onias II's dage) synes at kaste lys over forholdene i Jerusalem, da det gælder et sammenstød imellem judæer og Filopater, men som beretningen foreligger i makkabæernes tredie bog er den sagnagtig i høj grad, ja der fremkommer formodning om, at det hele måtte være indklædning af begivenheder fra den hasmonæiske tid. Da

---

[1]) Bogen med sådan nævnelse er tilgift til Haverkamps udgave af Josef (Amsterdam 1726). [2]) De tre syriske konger, hvis hustru Filometers datter var, ere: Aleksander VI, Demetrius II og Antiokos VII.

også bogens nævnelse peger mod næste periode, må spørgsmålet om dens indhold helst udsættes til «hellenistisk periode». Bliver altså for dette tidsrum kun det ene tilbage: berøringen imellem de to hovedstæder, som indtrådte i Onias II's dage men i sine virkninger udstrakte sig mindst til Simon II's tid, i hvilken Jerusalem blev første gang skueplads for egentlig borgerkrig; anledningen lå i forholdet til Aleksandrien.

Onias II betegnes som havesyg; han sad inde med den afgift, han var pligtig at udrede til Ptolemæus Evergetes (efter beregning hos Edersheim, the life and the times etc., 2, s. 665—66, 350 talenter — 2 mak. 4, 8 — til 81,000 ℔ sterl.). Af den grund stævnet til hove erklærede han sig rede til at opgive den ypperstepræstelige værdighed og overlade den til hvem det måtte være! I sådan vånde meldte sig hans syster-søn Josef, søn af Tobias, med tilbud om at give møde efter indstævningen i morbroderens sted. I den anledning sammenkaldtes en folkeforsamling, og tilbudet blev modtaget med tak. Josef forstod ved opvakt, belevent væsen at tækkes herskeren; han benyttede sig af lejligheden til at optræde som medbejler ad udsendinger fra Køle-syrien og Fønikien, og begærede at forlenes med skatterne for nævnte landskaber. Tilspurgt om sikkerhed, han kunde stille, faldt svaret: dig selv, konge, og din dronning! Den hofmandsmæssige vending førte til målet[1]); også bleve afgifterne rigtig udredte, men Josef undlod ikke at berige sig selv og at bruge magt, hvor lempe ikke forslog. Han må have fremturet dermed under begge Euergetes' efterfølgere, Filopater og Epifanes; og for at betrygge stillingen hedder det, at han foruden afgiften sendte gaver til hove, også til Epifanes' dronning Kleopatra. Jøderne så i denne ordning en befrielse fra skatteforpagterne og mindede årsdagen for

---

[1]) Josef blev 22 år i stillingen (oldskr. 12, 4, 6); om den stærkt afvigende ansættelse af dette tidsrum se Seligmann, Buch der Weisheit des Jesus Sirach s. 57 n.

samme længe på festlig måde (Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel von Vollendung des zweiten Tempels, 2, s. 127). Blant Josefs sønner var den ypperste en bastard ved navn Hyrkan (første gang et navn som skyldes hellenisering, skønt ikke selv hellensk[1])). Denne trådte i faderens fodspor, hvis velvillie han nød til en tid, men da han som fader før ham kom til hove tilvendte også han sig kongens yndest men ikke uden at komme faderens interesser for nær, og det havde til følge, at faderen slog sig på de misundelige brødres — efter farfaderen kaldte: Tobias-sønnernes — parti. I broderkampen, som kom til udbrud, fik Hyrkan nok overtag, men til faderen i Jerusalem vovede bastarden sig ikke; han fæstede bo hinsides Jordan for at føre krig med Araberne og holde det ptolemæiske venskab gående. Jerusalem tabte han ikke af sigte; efter faderens død gjorde han et nyt forsøg på at installere sig der; men han mødte modstand ikke blot hos halv-brødrene, Tobias-sønnerne, også hos mængden og de dages ypperste-præst, Simon[2]). Han måtte da nøjes med boligen, han engang havde valgt; der — hinsides Jordan — indrettede han sig på det bedste og prægtigste, men det hele fik præg af røverfærd. Støtte søgte han fremdeles i Ægypten; efter kampen ved Paneas måtte denne svigte, og ydermere da efter Antiokus III's søn, Selevkus IV, sammes broder, Antiokus med tilnavn: epifanes, tilrev sig herredømmet (175), skønnede Hyrkan at hans tid var omme; han endte sine dage på en med hans levnetsfærd stemmende måde, ved selvmord. Dermed går den tid ind, hvorpå her blikket fra først af fæstedes (s. 56). I Jerusalem var forinden Simon bleven afløst (199) som ypperstepræst af Onias III, i hvis dage en hellenistisk krise skulde komme til udbrud.

Endnu må fremhæves en vinding, som for Israel blev frugten af at det i den politiske ny-dannelses periode efter

---

[1]) «Die Bedeutung dieses Namens ist noch nicht ermittelt», siger Herm. L. Strack (1883). [2]) De jødiske forfattere tvistes om Simon I eller denne (II) har ført tilnavn: den retfærdige.

Aleksander (og Antigonus) kom i den godt og vel hundredårige forbindelse med Ægypten fremfor med Syrien, nemlig at landet nåede nogenlunde de gamle grænser. Efter tempelbygningen i Samaria, rimeligvis ved tidsrummets begyndelse, måtte spørgsmålet blive om det landskab, som herefter er nævnet Galilæa (i dagene før bortførelsen navn for et distrikt i en enkelt stammes lod: Josva 20, 7; 2 kong. 15, 29) med usikker sydøstlig grænselinie. Det er klart, at landskabet vanskelig kunde knyttes til Judæa efter at der i tiden fra Nehemias til Aleksander var rejst en skillevæg ved Samaria. Havde nu Syrien fået magt ud over Libanon, vilde bestræbelsen fra den kant været rettet på Galilæas tilknytning til det sydlige Syrien med god udsigt til fremgang. Landskabet omkring Jordans kilder og Merom-søen med en by som Paneas blev regnet snart til syrisk snart til galilæisk side; selv med Damask var man ikke på det rene, hvor det rettest hørte hen. Det var jo det gamle syn — Herodots — på disse egne. at Palæstina var en del af Syrien. For Ægypten frembød sig en anden opfattelse af de ved det geografiske betingede politiske forhold; da ingen del af jødelandet og mindst den nordlige lod sig knytte til rigslandet ved Nilen, så var den ægyptiske politik til forskel fra den syriske henvist til at begunstige sammenslutningen af de to ved Samaria adskilte landskaber; Samarias betvingelse vides i dette tidsrum ikke at være bleven forsøgt. Følgen af hin sammenslutning kunde blive Samarias nærmest dog Peræas (d. e. det gl.-israelitiske, østjordanske landskabs) afhængighed af Nil-magten, alt som vejen var vist ved Hyrkan. I den persiske tid havde Judæa som en del af landene «hinsides floden» neppe indbefattet mere end landstrøget omkring Jerusalem; gangen i den sammensluttende bevægelse kendes ikke, da Judit-bogen, selv om den på dette punkt tør gælde for efterrettelig, oplyser for lidet. Dog er udslaget af bevægelsen klart: genfremstilling af landet nogenlunde i de gamle landemærker under en ny nævnelse med oldtidsklang: Palæstina (oldskr. 1, 6, 2). Og at

dette er opnået i det nu beskrevne, rettere dog ubeskrivelige tidsrum, grænser til vished. Den udstrækning, som end på Kristi tid kunde gives det hele land, nogenlunde som sammenhørende, kendes af Lk. 3, 1: indtil Abilene[1]) nord for Damask, omfattende én provins (ἡγεμονια) og tre tetrarkier. Samaria regnedes til provinsen, medens landet hinsides Jordan med skillelinie ved sydenden af Genesaretsøen var medindbefattet i de to tilgrænsende tetrarkier[2]). Dog bleve tetrarkierne omskiftelige størrelser alt efter kejserlune; landets mere blivende deling var den geografisknationale i fire bestanddele (Jodekr. 3, 3).

---

## 2. Hellenisering og ægyptisk mellemrum.

Anden periode af hjemfærdstiden nåer frem til den tid, da tilbageslaget mod helleniseringen melder sig; dens begyndelse kan ikke ansættes, som Josef kunde give anledning til (s. 259—60), fra det hasmonæiske kongedømme, om man endda opretholder betegnelsen: ypperstepræstelig for tiden tæt op til samme kongedømme; en ny tid er indvarslet en god stund forinden med hellenisering også i Israel. I omliggende lande var hellenismens fremgang intet nyt mere; det er det særegne, at Israel så længe stod imod en verden omfattende kultur-strømning; indenfor dets landemærker spores hellenisering ikke synderlig tidligere end i verdens hovedstad (fra Scipioners dage; «fri-

[1]) Herskeren over samme, Lysanias, stammede fra makkabæerne gennem Aleksandra, syster til sidste regerende makkabæer (oldskr. 14, 16, 4) og Ptolemæus Mennæus' hustru (ssteds 14, 7, 4). [2]) Disse herredømmer med flere lignende — Komagene, Kalkis, Edessa — forsvandt fra 2det hundredår efter Kr. i den nydannede provins Arabien. Om forholdet imellem ethnarkiet og tetrarkierne efter Herodes', ved Avgust bekræftede testamente se Jødekr. 2, 6, 3. Nævnelsen: ethnark, af romersk-græsk oprindelse, tildeltes først Hyrkan II.

menighed og apostelskole», 1, s. 62—4). Det hasmonæiske kongedømme opkom i kraft af tilbageslaget ikke mod helleniseringen som sådan, men mod en bestemt skikkelse af samme og deraf flydende overgreb. Det var ikke ydre forhold, som afgav betryggelse mod den betænkelige kulturbevægelse; denne nærmede sig på modsatte led fra to midtpunkter: Antiokien og Aleksandrien. Der viste sig snart en modsætning i forholdet til hellenismen i den dobbelte skikkelse: ægyptisk og syrisk. Ældst er forholdet til den ægyptiske hovedstad, men — bortset fra den voldelige kolonisering af jøder samme steds — har det stillet sig gennemgående fredeligt. Kun i makkabæernes tredie fortælles om et sammenstød imellem en ægyptisk hersker og det jerusalemske samfund nogenlunde i lighed med hvad der kom i de syriske kongers dage; men en blivende virkning har det ikke fået, og beretningen — for så vidt den står til troende — er dels farvet ved genskin fra makkabæertiden, dels sammenblandet med dagene forud, perserværldens forhold. Hvad der skilte Judæa fra Ægypten, blev den ydre politik: den syriske sejr på Palæstinas nordgrænse og de derpå følgende anstrængelser fra sejrherrens side for at knytte dette grænseland — som selv i romerske øjne var af ikke ringe betydning, dog i østlig gående retning — nøje til sit rige (oldskr. 12, 3, 3—4). Disse bestræbelser bleve ikke uden frugt; der dannede sig i Jerusalem to partier: syrisk og ægyptisk; ved forholdenes magt fik det første overtag, som kendes af rivningerne i Tobia-ætten, de ægte fødte mod bastarden. Sidstnævnte knyttede sin sag til Ægypten, ligesom han afgav støttepunkt for ægyptisk magt-udfoldelse i Peræa; hvorimod Tobia-sønnerne, de som fortrinsvis nævntes så, tyede til den syriske usurpator, Antiokos (IV), den gang de vare nødte til at opgive Jerusalem (oldskr. 12, 5, 1). At Hyrkan forstod sit folks og lands tarv bedre end brødrene og med dem ypperstepræsten, bragte det følgende for en dag. Der var forskel på hellenismen som udgik fra de to punkter: Aleksandrien og Antiokien, senere hovedstæder i verdens-

riget næst Rom (Jødekr. 3, 2, 4); fra Aleksandrien kom den som kulturmagt, villig til en forståelse med jerusalemsk særegenhed; i Antiokien toges kulturen i politikens tjeneste; derfra har græsk kolonisation forsøgt sig, ikke uden held, på begge sider af Jordan i det s. k. «ti stadsland» (dekapolis)[1]; de stærkt helleniserede distrikter, som svare til det gamle Basan (Gavlonitis, Trachonitis, Avranitis, Batanæa og Ituræa) bleve lige så mange bindeled til Syrien, snart lagte til Palæstina, snart skilte fra. Helleniseringen nord fra var i alle måder en trusel også mod Israels åndelige selvstændighed; det er den syriske hellenisme, ikke den ægyptiske, som voldte opløsningen i Israel men derigennem gav første stød til reaktion.

Nærmest ramt af opløsningen blev den ypperstepræstelige værdighed. Vi have set, at dennes folkelige betydning var stor; i halvfjerde hundred år efter hjemkomsten blev den opretholdt trods uregelmæssighederne i dagene mellem Simon I og Simon II. Omslaget kom med Onias (III's) død (oldskr. 12, 5, 1); han tiltrådte året før Antiokos' sejr ved Paneas. Hans død falder 24 år efter; hvorledes den berettes i makkabæernes anden bog, vil senere komme på tale; Josef afviger fra den ældre kilde ikke blot ved hvad han fortier men ved en meddelelse, at Simon II havde foruden Onias to sønner: Jason og Menelaos, som begge bleve ypperstepræster; angivelsen har neppe rigtighed, Menelaos kan ikke have været broder til Onias og Jason (Josua). Fremdeles beretter Josef, at det kom til kamp imellem «brødrene» Jason og Menelaos (efter at Onias var ryddet af vejen), idet sidstnævnte af hine to søgte at fortrænge den anden, støttet af Tobiassønnerne. Jason beholdt nok overtag, men Menelaos med tilhæng tyede til Antiokos, som havde tilrevet sig kongeværdighed samme år, som Jason bragte ypperstepræstelig

---

[1]) med hovedstad Skytopolis i nærhed af Tiberias-søen (jødekr. 3, 9, 7); jvfr. Raumer, Palästina, udg. 1850, s. 212. En karavanevej førte over Jordan i byens nærhed fra Babylon til Middelhavet.

værdighed til sig (175), hvorved hin tilkendegav villigheden til at lade sig hellenisere (d. e. aflægge omskærelsen, επισπαν); til sagens yderligere fremme rådede rømningsmændene at bygge et gymnasium i Jerusalem. Så mislig blev overgangen fra de ægyptiske dage til de syriske, men begge kilder — Josef og makkabæernes anden, ligeså første' — ere enige om at søge stødet til opløsningen i Jerusalem hos Israels — Gud og fædrene forglemmende — børn, hvilket stemmer med varselsordet (Dan. 11, 14). Overgrebet fra fremmed-siden udeblev ikke, først i den venligere skikkelse, gymnasiet — hvorved må huskes navnets betydning: øvelse for de nøgne og Israels folkelige blufærdighed —, siden kom der så magt til anvendelse; alt viste dog tilbage mod udspring hos dem, hvem det overgik.

Første, vistnok også følgerigeste virkning blev den ypperstepræstelige værdigheds fald, hvoraf den ikke senere rejste sig; samtidig må den rette linie anses for udslukt i Jerusalem. Dog var hin begivenhed ikke følge af denne, snarere omvendt. At ypperstepræsten Simon stillede sig på Tobias-sønnernes side mod halvbroderen, må kaldes forklarligt, ja forsvarligt hvad end følgerne bleve; men helleniseringen kendes at være trængt ind i ætten på navneombytningens lempeligere måde, som herefter hørte næsten til ret orden; indledt blev den ved Simons yngre søn, som lod sig nævne Jason for Josua. Ved samme hellenist gentoges forholdet fra Jokanans dage (s. 283—4), men med modsat udfald; vel blev den yngre broder ikke den ældres (Onias') ligefremme bane, dog blev dennes undlivelse følge af fordrivelsen ved broderen. Som ved den første Simons død gik værdigheden over til broderen under et meget sigende varsel: den syriske konges mellemkomst. Deu rette linie vår fremdeles repræsenteret ved den myrdedes eneste søn, som faderen en Onias (IV); også den tvivlsomme Menelaos skal efter Josef oprindelig have heddet så. Hin afventede samme formentlige farbroders død — med hvis afgang og Alkimos' valg efter

Josefs anskuelse (oldskr. 12, 9, 7) den rette linie først blev opgiven —, og tyede da til Ægypten, hvor med kong Filometers indvilligelse templet eller tempel-synagogen i Leontopolis grundedes (oldskr. 13, 3, 1—3; 20, 10, 3). Dette tempel, for hvilket et profetisk ord påberåbtes (Jes. 19, 19) — som foranledigede græsk overs. til en forandring ssteds v. 18; istedetfor «nedbrydelsens stad» skrev man: retfærdighedens stad —, trådte aldrig i den modsætning til Jerusalem som det sikkert 200 år ældre tempel på Garisim (160—351 f. Kr.), hvilket ses af den nidkærhed, hvormed de aleksandrinske jøder i Jannæus' dage hævdede templet i Jerusalem mod den samaritanske anmasselse (oldskr. 13, 3, 4); senere af sendebuds-rejsen (Filos) til Rom i Kaligulas dage. Det hedder i Talmud Bet-honio d. e. Onias-huset. Onias fik ligesom Josef-sønnen en betydningsfuld stilling ved hove, hvorom historieskriveren Josef giver antydning (mod Apion 2, 5); men i hjemmet var det forbi med den rette linie. Med Alkimos', Menelaos efterfølgers, fjernelse blev værdigheden opladt for Matatias' slægt, som dog hørte til den rette linies nærpårørende (1 mak. 2, 1; jvfr. med 1 krøn. 24, 3—7). Hvorledes derefter i hasmonæers og dernæst herodianers dage værdigheden blev opretholdt, er antydet (s. 96 og 140); om mellemværendet imellem jødedommen i hjemstavn og i udflytterlandet (Ægypten) vil der i det næste blive tale.

Forholdet imellem jødedom og hellenisme fik i Palæstina en vilkårlig berigtigelse ved måden, hvorpå traditionen mærker omslaget i Israel. Tilbageslaget kom ikke ypperstepræsten til gode; rækken blev nogenlunde opretholdt men genvandt neppe nogensinde en betydning, som den havde havt i hjemfærdstidens hele første periode; traditionens bærere i opløsningens dage måtte skolemændene blive. Til den ende søgtes tilknytning; en række måtte fremstilles; tilknytningen blev ikke til den præstelige række men til en enkelt, til Esra, der ikke herved regnedes som præsten. Som for at vise dette, stod Baruks hædrede navn, om end hjemmehørende i en anden, lidt

ældre kreds, lige med Esra. Således fremkom det berørte (s. 281) spring i rækken af traditionens bærere fra nr. 33 til 34, som dækker over en kløft af 100, rettere 200 år, da Simon som opføres rimeligvis er den sidst omtalte, efter hvem den ved hellenismen bevirkede krise kom til udbrud i Jerusalem. Med stor-synagogens foregivne udgang taber rækken det vilkårlige i præget; den spænder i historisk skikkelse fra forud for hasmonæer indtil 10de led efter den ældre Hillel, altså indtil Babylonien fordunklede Palæstina (Ægypten har ingen del havt i førerskabet); i tiden derefter — begyndelsen af 4de kristne hundredår — opføres ikke mere personlige bærere af traditionen, overleveringen gjaldt til den tid for nogenlunde bogført (jerusalemsk talmud; værkets anden del — babylonsk talmud — blev de fuldt organiserede skolers fælles-værk; jvfr. s. 272—3). Den fortløbende kæde omspænder altså 500 år, to hundredår før Kr., tre efter. Med første navn i rækken melder helleniseringen sig: Antigonos fra Soko; navnet er hellensk. Dette helleniserende spor fortsættes ikke; derimod kommer på anden måde helleniseringens indvirkning frem; som en følge af den ypperstepræstelige myndigheds fald må det gælde, at der efter Antigonos (opført som nr. 35) træde samtidig to navne ind, hvilket vedvarer indtil efter templets undergang (eller indtil Jokanan ben Sakaj, med hvem skolen i Jamnia opkom). De to således sammenstillede myndigheder nævnes, den ene: nasi, tidligere udtryk for fyrsterne i stammerne (disse kaldtes også ראש eller שר, af hvilke betegnelser første overførtes i Babylonien på det der kårede overhoved, rosj galuta), den anden: ab bajit din, domshusets fader (om domshusets enkelte medlemmer se N. Lindberg, «Templet i Jerusalem og forsoningsdagen hos jøderne», s. 63—4). Dobbeltheden af myndigheder viser tilbage mod de tre sætninger, som stille stor-synagogens opgave (s. 271) og lade sig sammenfatte i to: som angivelse af dømmende og lærende virksomhed; den betyder altså, at efter den ypperstepræstelige myndigheds

nedgang — som ikke vil sige, at ypperstepræst ikke behøvedes mere — søger menigheden støtte i skolen, som er i samklang med fornyelsen i hjemfærden, med Esradagene. Det senere indkomne er indvirkningen udenfra, hellenismen; den giver atter stød til modsætningen, som søges i fremdragelse af hine svundne dage. Hverken før eller efter udeblev skoletidens mærke, partierne; i hellenistisk periode vise farisæere og sadukæere sig, og den måde, hvorpå de gøre sig gældende i statens anliggender, kan være mislig; men en dybt gående deltagelse i det hele, i folkets velfærd, tør ikke miskendes, mindst hos det indflydelsesrigeste af de to partier: farisæerne. Disse munde ud i rabbinismen, som blev skolens skikkelse i anti-hellenistisk tid. Da krisen i Jerusalem var bleven til katastrofe, gik de ældre nævnelser ud af omtalen; dog gøres i talmud anvendelse af farisæer-navnet som et følgeværdigt, medens den enevældige rabbinisme indledte talmudismens dage. Hillel (i Herodes' dage) blev rabbinismens fader; efter ham, visende tilbage til ham, nævnes begge ledende myndigheder rabbi'er. I dagene efter «den store synagoges opløsning» indtil Hillel (denne medindbefattet) opføres fem led (eller par[1]); tidsrummet omspænder henved 150 år, fra rådet i stor-synagogens tid indtil Herodes, rådets svorne fjende. De fem led, i hvilke nasi'en hævder første plads, ere (tidsangivelserne efter Herzfeld):

Josef søn af Joeser — Jose søn af Jokanan (omtr. fra 170),

Jesjua søn af Berakja — Nithai fra Arbel (omtr. fra 140—110),

Juda søn af Tabai (omtr. 100) — Simon søn af Sjetak (Jannæus svoger; jvfr. s. 105; fra 90).

---

[1]) זוגות er talmuds udtryk; det minder om *συζυγια*. De nærmest efterfølgende lærere: tanaim, tælles efter slægtled, ligeså fem. Med dem slutter talmuds ældste del, misjna.

Sj'maja — Abdallion (efter sigende proselyter[1]); omtr. fra 65—35) og
Hillel (af Davids hus fra 30) — Sjamai.

Det er en selvfølge, at i tiden kunne parrene ikke helt følges ad; også synes den der indtog plads nr. 2 ved dødsfald at være forfremmet til pladsen foran; således hedder det, at Simon Sjetaks søn var domshusets forstander sammen med Jesjua men ved dennes død blev nasi. Han skulde da stå foran Juda Tabais søn. Iøvrigt er den gængse fordeling af værdighederne: nasi — domshusets fader, nu omtvistet. Under næstsidste par oprettedes skolerne på landet, som må betyde, at Galilæa — neppe Peræa — inddroges under den jerusalemske skolemyndighed, hvorved Galilæas tilknytning til hovedstaden fuldendtes og landskabet bragtes til det højdepunkt, som gjorde det skikket til skueplads for hvad der forestod (Mt. 4, 14—16). I Jerusalem fornægtedes aldrig overlegenhedsfølelsen ligeoverfor Galilæa. Med sidste led i femtallet begynder modsætning på læreområdet, uden dog i lighed med hvad der skete i hellenistisk periode at strøjfe ind på magt-området (jvfr. Reuss Gesch. der h. schriften des a. t.'s 1882, § 550; H. Daab der Thalmud in Vorträgen, s. 19—32, især s. 30).

Hellenismens indvirkning på jødedom indskrænkede sig ikke til myndighedens omskiftelse; der kom et udslag af blivende natur i hvad man (Evald) har kaldt: den hellenistiske kanon (dog kan også her afhængighed slå om i modsætning, uden at dermed fælles-mærket slettes). Den stilles (Evald og a. fl.) i linie med Nehemias' kanon og den «makkabæiske», hvorved modsætningen til den traditionelle forestilling om kanons afslutning ved Esra udpræges; hin sammenslutning bliver dog en umulighed, al den stund den s. k. makkabæiske i dens forskellighed fra hellenistisk svæver i luften. De andre to forestillinger

---

[1]) Derenbourg (l'histoire de la Palestine, 1, s. 118 n.) er af anden mening.

have grund, dog bringes sammen under ét kunne de for den gamle pagts vedkommende på ingen måde. Det er Nehemias' kanon og kun den der er blevet afrundet til begrebet «skriften» (jvfr. s. 277—80), som i den afsluttede form dog neppe kan eftervises indenfor den gamle pagts område, om ikke temmelig flygtigt i makkabæernes anden; en udvidelse kunde den modtage og har den fået før afslutningen; på denne sætning er forestillingen om makkabæisk kanon opført ved henvisning af de fleste eftereksilske historiske skrifter, de s. k. salomoniske, Job og Daniel til udvidelsen; men alt historisk støttepunkt svigter, som vi så, netop for Daniel, for hvis skyld den hele kanon er bragt på tapét. Et andet er det med hellenistisk kanon; med hensyn til den haves fast grund, men rigtignok med den grundforskel fra Nehemias' kanon, at begrebet «skriften» på ingen måde her kan bringes i anvendelse. Altså passer betegnelsen af end yngre datum: kanon mindst, da deri forudsættes en helhed eller dog bevægelse hen der imod; medens for Nehemias' kanon en udvidelse ud over reformatorens dage ikke tør afvises, som i det højeste er bleven en lempelig tiløgning, så må for den hellenistiskes vedkommende en udrensning tilstedes, uden at en fast kærne fra først af er given. Man kan altså med føje ikke tale om andet end en hellenistisk — palæstinensisk og ægyptisk — literatur, jævnsides men ingenlunde i ét med de 22 (eller 24) skrifter, i hvilket tal Nehemias' skriftsamling (*βιβλιοθηκη*) faktisk viser sig afsluttet og sammensluttet, uden at det har kunnet opredes hvorledes det er gået til. Men med hensyn til hin literatur, som uden at være gennemgående affattet på græsk hidrører fra helleniseringens periode undergiven tidens indvirkning, er der blevet gjort forskel eller er en udrensning agtet fornøden, som med sikkert udslag falder i tiden efter Kristus. En tilsvarende forskel har der selv uden udtalelse været gjort på sibylliner og psevd-epigrafe skrifter under gl. t.'ligt mærke; af disse afdelinger har ingen opnået hjemsted i den kristne menighed som

sammenhørende med de 22; det er ikke «vore» apokryfer. Sidstnævnte melde sig dog ikke som en sammenhørende afdeling; tal kan ikke fastsættes og ikke blot fordi det kan være spørgsmål, om brudstykkerne af Ester bør regnes for en egen bog, ligeså det danielske brudstykke, Susanna, men også fordi en enkelt bog, som her ikke synes at kunne afvises: Esra 3 (eller 1), ikke har opnået godkendelse i den kristne tid. Spørgsmålet, hvorved denne gren af en i mange måder sammenhørende literatur fremfor det øvrige har opnået en fortrinligere anseelse, må indtil videre savne svar. At man finder denne gruppe — deriblandt Esra 3 — sammen med den aleksandrinske oversættelse, kan være værk af en senere (kristen) tid ligesom oversættelsens fremstilling; et bevis på den forlov, man da tillod sig, er, at Teodotions oversættelse af Daniel blev sat i den ældres sted. Dog er der en til vished grænsende rimelighed for at i gruppens udvalg og sammenstilling noget før-kristeligt gør sig gældende. Vel anføres af disse skrifter intet i det n. t'e med navns nævnelse; de må i så henseende stå tilbage endog for den psevd-epigrafe apokalyptik, men derfor fattes de ikke al godkendelse. I Pavlus' breve spores uden udtrykkelig anførsel fortrolighed med Salomons visdom, og den ældste efter-apostolske forfatter, den romerske Klemens, hylder Judits anseelse; i høj gunst stod hos de ældste fædre — fra Irenæos at regne — Baruk, som endda gelasianum lader gå i ét med Jeremias. I sådanne kendsgerninger har betegnelsen: hellenistisk kanon søgt en støtte, som dog bliver skuffende: ti disse mere begunstigede skrifter har i de tider, da synagogen overførte fjendskabet mod Rom på hellenismen uden undtagelse, vil sige: i synagogen af Jamnias dage, delt skæbne med hele den beslægtede literatur af vistnok yngre datum: at blive afvist ved de nærmeste; jødiske lærde søge i vore dage at gøre rede for, af hvad grund den makkabæiske tid så lidt berøres i talmud. Men afvist af frænder fandt hin literatur gunst i de fremmedes, den blant hedninger indsamlede kristenmenigheds øjne. Dog

gjorde forskellen (udrensningen) sig gældende; den didaktisk-historiske del fastholdt man, resten d. e. den i form profetiske blev liggende. Man havde betænkelighed ved at tilkende disse skrifter theopnevsti, men vi tør nok anerkende styrelsen i deres opbevaring, dels under kanonisitetens palladium, dels i de fraskilte samfunds forborgenhed[1]); det er gennem den jødisk-hellenistiske literatur og Josef, især dog gennem førstnævnte, vi kunne følge og iagttage åndsudviklingen hos Israel i det for udfaldet i tidens fylde afgørende tidsrum efter Esra-Nehemias lige til første rabban[2]), Simeon, Hillels søn, Kristi samtidige.

---

Kan der for tiden ikke ad historisk vej opnåes rede for forskellen i den hellenistiske literatur, som samme er udtrykt i senere menighedsbedømmelse, så kunne måske de indre grunde, tilmed det rationelle, give lys. Lad os gå tilbage til en adskillelse på literaturen, hvormed her blev indledt: enten som åndslivets ensidige udtryk eller som folkehjertets afspejling. For Israel er den sandhed ufortabelig, at i dybeste forstand alt må være eller dog kunne blive fælles eje: det gjaldt om landet, alt som det blev udtrykt i jubel-året; det skulde gælde også om skrifterne, som det var givet i grundlaget, lovbogen. Israel havde som intet andet folk sin hemmelighed, men denne var væsenlig på lige vilkår for alle; det apokryfe, dragende et skel ensartet med hellenismens mysterier, mod hvilke «Salomons visdom» havde rettet en skarp polemik, skulde

---

[1]) dette ikke at forstå om før-kristelig tid som i biskop C. A. Agardhs: «Om propheterne og essæerne» (dansk bearbejdelse 1866), som på en mindre vel hjemlet opfattelse af profeter som af essæer opfører gisningen om de apokryfe akrifter som en essæisk kanon (el. kodeks). Jvfr. især nævnte skrift s. 111—13. [2]) major est rabbi qvam rab et major est rabban qvam rabbi et major est qvi nomine suo voeatur qvam rabban (deraf rabbuni hos Mr. og Joh.). Efter Keim Jesus v. Nazara 2, s. 13 n. Forskel på rabbi og rabban er 1ste person suffiks i enkelttal eller i flertal.

intet sted finde i Israel, heller ikke i samme visdom-bog (6, 21—24 [22—26]). Alligevel er forestillingen om en literatur, mysteriøs måtte den hellere nævnes end: apokryf, fremkommen også hos Israel; hvilken udstrækning eller magt har den fået? Adskillelsen: hellenistisk og jerusalemsk får derved betydning. Det usminket hellenistiske kunde ikke optræde som apokryf, prætendere at være kun for de vise, snarere gjaldt det modsatte; sibyllinerne som ikke blot affattede på græsk men satte i græsk stil og skik vare efter tone-angivelse ikke for Israel. En historisk hjemmel for adskillelse af literaturen som bestemt for alle eller kun for enkelte er først given i Roma-tiden — 1ste hundredår efter Kr. — ved Esra-apokalypsen k. 14, optegnelsen af 94 bøger på guddommelig foranstaltning, af hvilke 24 er for alle, 70 kun for de vise i folket. Det var måske for at aflede den mod alt hellenistisk fjendtlige stemning, at sådan adskillelse udtaltes. Om disse 70 holdt sagnet sig inden for kristenheden indtil sene tider (teol. tidsskr. for 1879 s. 456—7); til dem hentydedes der i apostolske konstitutioner og i festbrevene med betegnelsen: *αποκρυφα της παλαιας διαθηκης*. Men i skrifter af den art kunde man så lidt som i de ufordulgt helleniserende (sibyllinerne) søge udtryk for åndslivet i folket; har der været noget sådant, da må det afspejle sig i de skrifter, som vare beregnede på at være i folkets, og det vil sige: det hele folks hænder.

Her får en tidligere berørt forskel (s. 151—8) vigtighed: imellem skrifter af omdannende karakter og dem som føre det nye, om end med det gamle forligelige frem; skrifter af sidste kategori ere groede også på aleksandrinsk grund. Til førstnævnte af de to klasser må henregnes skrifter med profetisk mærke som alligevel ikke egne sig til betegnelsen: apokalypser eller til at komme indenfor tallet af skrifterne «kun for de vise»; sådanne ere hvad der knyttede sig til Jeremias' og Daniels navn, som: Baruk med Jeremias' brev, Sosanna o. s. v. Fremdeles høre herhen tre historiske eller historiserende skrifter:

Esra (1 eller 3), Ester (i græsk omarbejdelse) og til nøds Judit. Sidstnævnte kan nok vise sig på overgangen til skrifter som forlade den omdannende tendens for at give noget nyt; men væsenlig høre dog hine tre sammen, på grund ikke af den fortællende form men af det fælles præg som festprogrammer, i hvilken egenskab de have adresse til Israel som folk og med det samme gøre de skridtet ud over det restavrative. Men er ikke festprogrammer det man mindst skulde vente i en tid som hjemfærden, mærket med trængsel? At sådanne fik plads, forstås ud af fortællingen Sakarja k. 7 og 8, hvormed også navnet på samme tids første profet kan sættes i forbindelse: Haggai d. e. den festlige (også de to andre profetnavne fra denne tid ere betydningsfulde); jvfr. derhos Sefanja 3, 18. Hos Sakarja berettes, at folket i udlændigheden havde vedtaget fastedage; dem vilde man ikke lade falde, uden efter varsel fra Jerusalem om at sådanne mindelser om trængsler og brøde burde aflægges d. e. afløses; der var også gået bud efter sådant varsel; spørgsmålet var stilet til præsterne. Men svaret kom ved profeten i forjættelsen om at fastedagene (i 4de, 5te, 7de, 10de måned) «skulde blive for Judas hus til fryd og jubel, til glædelige samlinger» (Sak. 8, 19). Dermed er der lukket op for nye fester, som end ikke var sket i tidligere dage ved kongedømmet; for overholdelse af det i så henseende lovbudne var man også den gang såre omhyggelig, som ses af bestemmelsen om festdages fordobling, nemlig dagene for «hellig forsamling» (*κλητη ἁγια*), ene forsoningsdagen undtagen (Oehler, Theologie des a t's 1, s. 553 n). Skulde det så være hensynet til nye fester, hvormed de tre nævnte skrifter tør siges at indlede nyt? Kendeligst måtte det gælde om Ester, ved hvilken bog purims-festen (*φρουρια*) fik hjemmel. Men overvejende er dog det nye her fornyelse, som ses af Esrabogen, der i den græske skikkelse er lagt an på at forny løvsalsfesten (Baruks bog melder sig 1, 14 som særlig bestemt til festlig oplæsning; derhos tilsløres afbrydelsen i festligholdelsen). I Neh. k. 8 antydes,

at løvsalsfesten ikke var bleven holdt i udlændigheden, særlig af den grund at den var mindre stemmende med udlændighedens vilkår, al den stund festen var en forudgriben af den glædelige udgang («Spådommene» II, s. 84—5). Atter vil man undres over, at græsk Esra slipper, netop som i Esra 2 (Nehemias' bog) beretningen fortsættes om løvsalenes holdelse; men også det kan passe med et program at bryde af hvor sagen selv, som er festen, begynder, så meget mere som dagen efter festen, hvorom der berettes Nehem. k. 9, måtte holdes udenfor. Ikke mindre stemmer græsk Esras tilbagegang til påsken i Josias' dage med formålet at give stød til en ret festligholdelse af løvsalene. De tre årsfester — til forskel fra sabbaten — udgøre en helhed (nævnte skr. s. 83 fgg.).

Med hensyn til Judit-bogen stiller sagen sig noget afvigende; en årsfest er den ikke bestemt til at indlede, talen er kun om en lige så festlig som trøstelig udgang af en trængsel; en enkelt fest kunde så meget mindre føres frem som frelsen ud af trængslen neppe har historisk gyldighed, sådan som den tilkommer frelsen ved Ester. Den frie omgang med det historiske er i hjemfærdstiden ikke enestående. Sagndigtningen sluttede sig til det tragiske vendepunkt i Israels historie (også sagngruppen om personligheder fra tiden forud stammer fra dagene efter hjemførelsen), som truede med at blive det heles slutning; i fremstillingen af Esra tog sagnet ligefrem magten fra historien. Hvor gammel hjemmel dette overtag har, kan ikke siges; men denne omgang med det historiske måtte lukke op for en digtning som Judit, til mindelse om at under alle trængsler gælder det for Israel om endda at glæde sig i Herren. Også kunde Ester og Judit i den retning have et fælles formål. Græsk Ester er som underskriften siger (efter gængs ordning: 11, 1) adresseret til Ægypten, bragt dertil i kong Ptolemæos', Kleopatras ægtefælles dage (rimeligvis Filometer) af præsten Dositeos og dennes søn, Ptolemæos, fortolket (d. e. omskrevet på græsk) som det synes af samme Dositeos' sønnesøn, Lysimakos.

Men hvorledes det end i det enkelte forholder sig med denne løsrevne notis, hvis betydning først det følgende vil klare noget, forudsætter den bestræbelsen for at knytte udflytterne til hjemland; netop festerne vare et bånd som forenede folket under adspredelsen i modsætning til splittelsen i de to riger; ved den hævedes på betænkeligste måde fællesskabet i festerne (1 kong. 12, 32—3). At Israel d. e. landet atter var samlet til ét, fik udtryk ved Juditbogen. Forholdet imellem Galilæa og Judæa kunde se ud som en videre spunden tråd fra det sønderrevne riges dage; men det måtte ikke være. Derfor knyttes Betulia til Jerusalem, til ældsteforsamlingen og ypperstepræsten dersteds (Jojakim, sønnesøn af Jozadak jvfr. s. 284). En frelsning er sket i Galilæa, ti fryder sig Jerusalem — denne genlyd var, hvad Judits dage havde forud for t. eks. Deboras. Også senere tider have frembåret festprogrammer, sådanne ere to makkabæernes bøger med mærket: anden og tredie; den sidste melder sig næsten som sidestykke til Esters bog, dog er festen, hvormed den slutter, selv om et historisk grundlag kan findes, ingen årsfest men som den sagnagtige Judit-fest én gang for alle. Man har (uvist hvem og når) fundet overvejende grunde til at stille dette der giver sig som før-makkabæisk i række med det makkabæiske. Men det er hvad der skiller hine tre udpegede festprogrammer fra det i den retning særlig udprægede skrift, makkabæernes anden bog, at de efter indhold og lige så affattelse tilhøre tiden, inden Israel på ny fik historie. Derimod makkabæernes anden er som festprogram en forherligelse af den tid, som Israel turde kalde sin ny-årstid, men optager derhos formålet som udpegedes i underskriften til den omskrevne Esters bog: at knytte sammen hvad der åndelig hører sammen, udflytterne i Aleksandrien med Jerusalem.

Anden klasse af her hen hørende skrifter ere de med ny-tids mærke, indtil videre et dobbelt: det fra Esra-tiden stammende og det ved hellenismen tilførte. Sidstnævnte klasse er følgelig af de to (s. 151—53) den betyde-

ligste; til den blivér at henføre: makkabæernes bog, Tobit (Tobiæ), og begge visdomsbøger, aleksandrinsk og palæstinensisk (Salomons og Siraks søns), hvortil kommer i tilgift: Manasse bøn, som man siden — dog ikke i Trient — har stemplet til et indskud i krønikernes anden bog (den aleksandrinske håndskrift stiller den efter salmerne). Førstnævnte af disse fire eller fem skrifter foranlediger spørgsmålet: hvilken er ment? Bøgerne med makkabæisk fællesmærke, fire i tal, høre på ingen måde sammen således som bøgerne under enslydende mærke i Nehemias' kanon eller efter aleksandrinsk tælling, end ikke som de to af dem under Esra-mærket[1]). De tre første have det fælles at blive tilgift til «skriften» (også 4de figurerer som tilgift men til Josef), og af dem har vesterleden givet de to forreste plads blant de 44[2]). Af disse to, som altså regnes til de efterreformatoriske apokryfer, hævder første fortrin som den tilforladeligste — også langt videre spændende — historiske kilde, dertil som det mest oprindelige værk af de fire; anden bog giver sig i sin hovedbestanddel som uddrag (efter hellenisten Jason fra Kyrene), og ved det gennemførte sigte på festerne melder den sig noget nær som lejlighedsskrift. Alligevel har i den kristne menighed anden bog bidraget væsenlig til den anseelse, som er bleven «Guds børns fyrsters bøger» (efter betegnelsen hos Origenes) til del, og derhos er anden bog uden hensyn til dens afledte karakter, som betyder mindre, da grundskriftet er tabt, et historisk aktstykke, ikke blot med hensyn til det faktiske men især, fordi den karakteriserer »det ægyptiske mellemrum», som bliver makkabæertidens udgang. De to sidste af disse bøger hævde vigtighed kun ved forholdet, hvori de træde til anden i rækken. Den bog der nu er

[1]) I Josefs tælling — mod Apion k. 8 — synes Esra og Nehemias at gå under ét; Origenes tæller dem som Esra I og II. Se Teol. tidskr. 1880, s. 580 og 585. [2]) I David Martins (fransk-reformert) oversættelse helliges 3die og 4de makkabæernes bog en anmærkning til forsvar for deres udeladelse.

mærket: første, må have hørt ind i en række, dog ikke den i hvis spidse den findes; af de mulig flere efterfølgende er blot én kendt, ligesom Jasons af navn; til den henvises der i udgangen som til en fortsættelse: «bogen om Johannes (Hyrkans) ypperstepræstens dage», ethvert andet spor er tabt. Forskellen på disse bøger kan gælde for at svare til, at den ene haves, den anden eller de andre har man sluppet; den kristne menighed har ikke vedtaget nogen anden tælling af bøgerne under sådant mærke i dens værge end højst tre, i reglen kun to.

Bøgerne af klasse 2 have — en enkelt undtagen (Salomons visdom) — ikke hidtil her været under omtale, visdomsbogen ansattes som før-makkabæisk; nu må de andre af klassen fremdrages, som gå ind under samme mærke. Begyndelsen gøres dog med en i henseende til affattelsestid ganske ubestemmlig: Manasse bøn, som i sin lidenhed heldig har trodset tidens omskiftelser og skønt ikke optagen blant de 44 eller — som skrifterne under profetisk mærke — indlemmet i noget af dem, alligevel er bleven et tillæg til samme 44. Man kunne mene, at den efter indhold rettest havde plads i første af de to karakteriserede klasser, også på grund af sammes brudstykkeagtige præg, men Manasse bøn har ikke havt andet udseende før end nu for tiden. Afgørende for den her tildelte plads er strængen, den anslår, som bliver grundtonen i hjemfærdstiden; det er simpelthen pønitensen. Som denne sag i den nye pagt kunde stille sig ikke ens i de skiftende tider (frimenighed og apostelsk. 1, s. 275—6), tilsvarende var det i den gamle. Det hjemvendte eller dog mod hjemmet vendte Israel kunde gå i forventning om fastedage, som skulde blive til festlige dage, derfor måtte det ikke mindre være pøniterende, end ikke de glædelige dage ophævede denne grundbetragtning af egne vilkår; det er i denne tid, at den talmudiske anskuelse af Israels fald ved Sinai har uddannet sig, således at oprejsningen først tilfulde er kommen ved den anden Moses, Esra; senere er anskuelsen tagen til indtægt for ofrenes ophør ved templets

ødelæggelse (Weber System der altsynagogalen theologie o. s. v., s. 264—6). Heller ikke savnede man profetisk antydning af den stilling, i hvilken folket befandt sig efter hjemførelsen som en fra den tidligere afvigende, den var given i 5 mos. 30, 2—10 (jvfr. Baruk 2, 27—35). Med en tilstand, som den var forudsét — ikke ligefrem forudsagt — i Mose afskedsord, for øje som en virkelighed, blev bodfærdigheden (hjertets omskærelse) at betone. En lignende antydning fremkom ved helligdommens indvielse i bønnens form (1 kong. 8, 46 fgg.). Det ejendommelige i hvad Moses havde oplevet og i hvad han forudså men som de hjemvendte oplevede «er et fald på grænsen af frafald», hjemfærden fik dermed en for tiden overvejende åndelig betydning (som i det nye t's lignelse). Det er stemningen som kommer til orde også hos tidens ledende mænd, i bøn, ret som hos Salomon og dog på en helt anden måde — fordi det forudsete var blevet en personlig oplevelse —, hos Daniel og Esra (Dan. 9, 3 fgg.; Nehem. 9, 6 fgg.); hos disse fremfor hos Jeremias. Profeten stod midt i begivenhedernes — Guds dommes — hvirvel, medens de to, som vare udsete til at arbejde på oprejsningen, havde et uanfægtet stade for tilbageblikket, således at ydmygelsen bliver moment i oprejsningen. Til de nævnte føjer sagnet Baruk (Baruk 1, 15—3, 8), hvis bønner med syndsbekendelse går forud for «bogens» oplæsning, hvorpå følger forvisning om oprejsning i formaning og trøst (kapp. 4 og 5).

Ved ingen af de historiske skikkelser kunde det karakteristiske i tidens syn for pønitensen som livsvilkår komme så klart frem som ved Manasse. Blant Judas konger var ingen falden som han, hvad enten man ser i ham en from faders søn eller man ligefrem vejer hans synder mod de andres (Astartebilledet i templet 2 kong. 21, 7; 2 krøn. 33, 7); spådommen om Jerusalems uafvendelige dom henføres til Manasse dage (2 kong 21, 12—15; som den første der har varslet helligdommens undergang nævnes senere Jer. 26, 18 Mika). Skrifterne fra hjem-

færdstiden oplyse, at denne synder over alle syndere i det fremmede har bøjet sig under den revsende hånd; han er åndelig og lige så legemlig bleven hjemført som et hjemfærdstidens forbillede (2 krøn. 33, 10—19; Tobit 14, 10). I hvem skulde Israel bedre kunne genkende sig selv! Manasse supplerede Salomon-typen, hvem hjemfærdsskrifterne ikke synes at kende trængende til omvendelse; dog udmaler sagnet sådan trang som bodsvandring (s. 70) i en vis modsætning til hjemfærden. Det som kunde påtales i Salomon-typen, blev enkeltmandens synd fremfor folkets; dette turde ikke gøre sig til ét med Salomon selv i faldet, en sky, som ikke kunde overføres på forholdet til Manasse. Med hensyn til denne kommer også ejendommeligheden frem i tidens syn på det frelsende i omvendelsen, som man søgte i ελεεμοσυνη, goddædighed (Tob. 14, 10; lignende Lk. 11, 41[1])). Man har forarget sig[2]) på v. 8, hvor der tales om «retfærdige: Abraham, Isak og Jakob, som ikke have syndet»; den ytring vil neppe forstås anderledes end Lk. 15, 7. — Som til betegnelse af forsyndelsens toppunkt i Manasse har et apokryfon af senere datum — ti bønnens før-kristelige ja før-pompejanske affattelse turde være lige så sikker som den jødiske oprindelse i det hele — ladet Jesajas blive «gennemsauget»; hentydningen i Hebr. 11, 37 (επρισθησαν) afgiver i sin almindelighed kristelig hjemmel. Sagnet kendes i denne skikkelse kun fra kristen hånd, nemlig i Origenes' brev til Julius Afrikanus k. 9, hvor et skrift påberåbes, som må være bemeldte apokryfon: Jesajas martyrium, hvilket lignende som andre af den klasse — *αποκρυφα της παλαιας διαθηκης* — er fremdraget af kristent (habessynsk) gemme.

Tobit bog (så nævnet i tilføjning til LXX; vulgata: Tobias) — og ligeså Jesu eller Sirachs (Sirach søns) visdom — har tilvendt sig synagogens gunst, medens visdomsbogen under Salomons mærke ikke var til for den, dog er

---

[1]) jvfr. Uhlhorn i «tidsskr. for udenl. teologi», 1882, s. 211—13.
[2]) således Oehler Theol. des alten t's, 1873, I, s. 253.

af hine to skrifter intet bevaret ved synagogen. De skille sig fra hinanden deri, at hvad angivelse af tiden for affattelse angår, byder førstnævnte intet; hvorimod det andet bringer en sådan (s. 139), på en måde endog helt nøjagtig, alligevel bliver den tvetydig, al den stund det er tvivlsomt, hvilken Ptolemæus der er ment af de to med tilnavn: evergetes, enten tredie (246—21) eller syvende (145—117); altså en forskel på 100 år; som afhængig deraf betragtes besvarelsen af spørgsmålet (s. 281), om ypperstepræsten Simon Onias' søn (Sirak k. 50) kan være den første af navnet (310—291) eller den anden (219—199), begge Onias-sønner og mulig med tilnavn: den retfærdige. Men hvilken af disse opfattelser man end tiltræder, gør det ingen forskel i det som her er hovedpunktet: jerusalemsk visdomsbog må være forud for makkabæertiden, mindst samtidig med Aristobul (2 mak. 1, 10, jvfr. s. 175). Og omtrent i samme tid må Tobitbogen være bleven til; af makkabæertiden har den intet mærke, foregiver endog en vis forbindelse med bortførelsens dage, som vil sige de ti stammers, dernæst Manasses bortførelse; på den anden side melder vort tidsrum sig gennem hellenistisk indvirkning[1]). Her foreligger en digtning, som i Juditbogen; digtningen bevæger sig dog fremfor Judit i en form, som i al eftertid er kendt under navn af roman eller novelle, med det samme den er etnografisk nøjagtigere; her skelnes imellem Assyrer og Kaldæer, hvilket Judit-bogen ikke gjorde. Som de fleste eller alle digtningsformer antages romanen for født blant hellener; en indflydelse fra den kant tør her ikke nægtes, men derfor er ejendommeligheden ikke ofret; heller ikke fattedes til-

[1]) Man har fra jødisk side (rabb. dr. F. Rosenthal: Vier apokryphische bücher aus der Zeit u. Schule des r. Akibas, Leipzig 1885, se theolog. literaturbl. s. å., n. 39) og væsenlig ligeså Renan (Origines du christianisme 6, s. 554 fgg.) forsøgt at bringe Tobitbogen i samtidighed og til dels fælles-oprindelse med den psevd-epigrafe literatur på undergangens tid. Neppe med bedre føje end det tilsvarende forsøg med Judith (s. 157).

knytningspunktet i Israel; kendeligt var et sådant i Rut, nærmest var Ester, selv om man i begge tilfælde fastholder det historiske. Men videre i det spor, som Tobit-bogen angiver, er Israel ikke gået, dog kan talmuds hagada nok røbe vedvarende tilbøjelighed i den retning uden at der nåedes konstnerisk udformning. Der er altså i de indre mærker for tidsbestemmelsen noget tilbagepegende — mod før-makkabæisk tid — men tillige antydning af et fremskridt, hvilket kan passe på tiden efter Aleksander, dog inden Antiokos IV, omtrent den tid som blev ansat for aleksandrinsk visdomsbog (jvfr. s. 56).

Den fortid, hvormed Tobit-bogen bringer sig selv i forbindelse, ligger bag ved den som Juditbogen for sin del ansætter; hist var det dagene næst efter hjemførelsen (Judit 5, 22), tildels sammenblandede med kaldæisk tid; Tobit-bogen viser som sagt tilbage på assyrisk tid (Enemessar d. e. Salmanassar og Assarhaddon), i det hele slutte Assyrer sig i denne bog sammen med Meder, kun i slutningsverset komme Kaldæer frem jævnsides Meder. Hint finder historisk retfærdiggørelse i, at Tobit har blikket fæstet på de ti stammer, de tidligst bortførte og end ikke hjemvendte, medens Judit beretter om de hjemvendte og selv i Betulia har Jerusalem for øje. Tobit-bogen tegner det patriarkalske i fornyet skikkelse, som i Judit ikke på noget hold spores, den er folkehistorisk tildannet. Det patriarkalske har intet folk ført frem som Israel (derfor har Tobit-bogen fremfor Judit virket sympatetisk på senere dannelsestrin); genskinnet minder også om en anden forgænger end de ovennævnte, nemlig Job. Denne forgænger kommer nok så meget i betragtning for realiteten som fra formsiden; vi føres dermed ind i det didaktiske, som er disse skrifters rette formål. Forskellen er, at Job uden hensyn til det mere eller mindre historiske i stoffet er didaktisk, derfor bevæger sig overvejende i samtaleform, et israelsk drama (som sådant udpeget i indgangen til Goethes Faust); Tobit-bogen er — end udgangen undtagen — fortælling uden at slå om på noget punkt i

dialog. Overensstemmelsen imellem Job og Tobit når videre, til opgaven som søges løst gennem belæringen, og tilmed er den tilsvarende til forholdet mellem visdomsbogen og kohelet; det er fordelingen af lys og mørke i menneskelivet som for erkendelsen skal bringes i ret forhold. I Job behandles sagen rent menneskelig, uden berøring med det folkelige; enhver lidende som holder sig retfærd for øje, kan sætte sig i Jobs sted, uanset alle andre efter tid og sted skiftende forhold. I Tobitbogen er sagen ikke den enkeltes lidelse som sådan, den enkelte lider i og med sit folk. Også i Salomons visdom førtes tilsidst folket frem som det, hvorpå der gøres prøve med hensyn til visdom både i forhold og i oplevelse (s. 59—62; 64); derved er folket stillet som det, hvori de andre kunne spejle sig, altså dog i lighed med disse andre, uden hensyn til hvad Israel har forud i forjættelsen; det er både som den retfærdige og som den forventende Israel skal kendes i og trods adspredelsen. Også for Job glimter forventningen frem (k. 19), dog ikke i kraft af nogen profeti; Job bliver selv profetisk, er i alt fald bleven forstået således. I forholdet til forjættelsen skiller Tobit sig fra Job som fra aleksandrinsk visdoms bog. Begge de sidstnævnte kunne trods tidsafstanden mødes i betoning af lidelsens opdragende virkning (Elihus taler), men dermed er lidelsen ikke gjort kendelig som vilkår for forjættelsens opfyldelse, en herlighed langt ud over hvad mennesket kan gøre sig værdig til. Her fremfor i Job — og det samme gælder om det aleksandrinske skrift — bliver sigtet på målet ikke det, mennesket selv kan sætte men det som er sat af Gud; ikke ligefrem genoprettelse af noget tidligere er sagen, og heller ikke bliver Tobitbogen som visdomsbogen i sin udgang tilbageskuende. Man sporer en higen, som senere (i Hyrkandagene) blev selvrådighed, hen imod det profetiske, hvilket blot turde blive en efterklang. Det er på dette punkt dog ikke gennem belæring, at gådemørket over folkets vej kan spredes, så denne trods alt, forskyldt eller uforskyldt, kendes som Guds vej. Dertil

skulle også hændelser indenfor en familiekreds tjene, nemlig fra målet i det enkelte vise fremad til udgangen for det hele. Fortællingen ender i det profetiske, uden at profetien derved bliver en anden end ordet fra fordum, som må løbe ud i opfyldelse.

Et konstnerisk anlæg giver sig tilkende gennem tredeling, som heller ikke blev udenfor visdomsbogen; også i Job er den let at påvise, om end mindre ved hellenske konstregler som nok her; først fremstilling af de virkende personer og de forhold som betinge den egentlige handling (eksposition), dernæst knudens stramning og dens løsning, endelig en til indgangen svarende opgørelse. Første del omspænder tre kapp., anden ni, tredie to; hver især med lidt større selvstændighed end i Jobs bog[1]). Denne selvstændighed har for de første to deles vedkommende grund i en dobbelthed, dels idet her findes to mandlige hovedpersoner: fader (Tobit) og søn (Tobias), dels idet der i begivenhederne også er en deling, derved at en kvindelig hovedperson føres frem, Sara i Ekbatana. Dermed er tallet af virksomme personer — her handles der mere end tales — ikke udtømt. Foruden de menneskelige personer er der over-menneskelige, en dæmon og en engel; i Jobs bog ere tilsvarende: satan og Gud Herren, altså højere oppe men derfor mindre ligefrem indgribende. En uensartethed i kompositionen, som dog neppe virker forstyrrende, må det kaldes, at i det indledende, for så vidt det giver faderens, Tobits, særegne historie, træder denne — efter en overskrift for det hele i to vers — redegørende frem (i 1ste person), hvilket afløses (3, 7) af beretning om tilstanden i Ekbatana men genoptages ikke. Det stemmer med at faderen i det følgende træder tilbage; dog ud-

---

[1]) Med hensyn til denne tvistes om Elihu hører oprindelig til; en grund imod kan det være, at han i det indledende ikke bebudes; på den anden side udebliver i opgørelsen satan, som i henhold til det indledende kunde ventes. Sådanne uregelmæssigheder kender Tobitbogen ikke.

peges i 3, 17 (sidste halvdel) sammenhørigheden af de i rum og tid adskilte hændelser ved den bemærkning, at det var en og samme stund, Tobit vendte tilbage til sit hus og Sara steg ned fra sit kammer, som skal antyde, at begges bønner kom under ét frem for Gud.

Hvad var særlig anledning til disse? Det kræver en vidtløftigere forklaring end der i Jobs bog udfordredes, hvor det stødgivende (primus motor) ene er Jehovas spørgsmål til Satan; her er det en indviklet situation for to af hinanden uafhængige personer, Tobit og Sara. Hin har et bevæget liv bag sig; dermed bringes det folkehistoriske på tale (1, 2—13) men ikke som i Judit- (eller Baruk-) bogen angivelse af historisk situation i nogen strid med historien. Det er dog her som i Job en personlighed, endda i jævnere livsforhold end de skitseres i Job k. 29, der skal lægge beslag på interessen og det fra første færd; i Juditbogen møder heltinden frem midtvejs i fortællingen. Det er gudsfrygten, som er det fælles fremtrædende i disse personligheder; i sit væsen er den kun én, men på karakteristisk måde lægger den sig hver gang for dagen. Job er sær omhyggelig i ofringer, også på børnenes vegne, om noget sådant måtte være forsømt og forsét fra deres side; Judit er en ret enke, alt som tiden påskønnede nøjagtig i festlige dages rette holdelse; Tobit bliver karakteriseret på dobbelt måde, fordi han kendes i dobbelte forhold: i hjemstavnen og i udlændigheden. Begge skikkelser af gudsfrygtens øvelse kunne forenes til ét. Så længe han var i landet, skilte han sig trods tilhørigheden i det fraskilte rige ikke fra helligdommen men udredte både førstegrøde og tiender, ja som det neppe ellers siges så klart: de tre tiender (den årlige til præster og leviter, den lige så årlige, der fortæredes sammen med præster og leviter, og endelig den hvert tredie år påbudne til fortæring i hjemmet sammen med leviter, den fremmede og den trængende, hvortil takkebønnen: 5 mos. 26, 12—15 var knyttet: Tob. 1, 7—8;

jvfr. Oldskr. 4, 8, 22; Sir. 35, 9 [8] [1]). Med fjernelsen fra landet måtte gudsfrygten finde et andet udtryk; det bliver nidkærhed for at jordfæste de døde af folket. Dette er et udbredt oldtids-træk, fælles for hellener (Antigone) og for Israel (Rizpa, Ajas datter; 2 Sam. 21, 8—12); savnet af jordfæstelse gjaldt for en forsmædelse også i Israel (salm. 79, 2; prædik. 6, 3; Jerem. 22, 19; samtidigt vidnesbyrd i Sirak 7, 33 [34] og lidt senere 2 mak. 5, 10) [2]). Fra den kant kommer lidelsen over Tobit personlig (til forskel fra folkets lidelse), først i kong Sanheribs (Senacherims) dage, da der rejses anklage mod ham af den grund — forudsat er et forbud mod dødes jordfæstelse, som nok tyder på forveksling men af assyrisk skik med medisk d. e. persisk (Herodot 1, 140) —; dernæst efter hjemkomsten, som falder i Sanheribs efterfølgers d. e. Assarhaddons (Sacherdons 1, 21) dage. Da kom lidelsen dog ikke fra magthaverne; disse synes ikke at have fået kundskab om at Tobias «fremdeles» jordede døde, der voldes ham dobbelt sorg. Først at der spørges om en ikke jordet død netop på ugernes fest, hvorved der mindes om Amos' profeti (Tob. 2, 6; jvfr. Amos 8, 10); for forfatteren måtte den slående modsætning blive Sak. 8, 19. Lidelsen bliver dernæst helt personlig; jordfæstelsen fører det med sig, at Tobit i ubrødelig troskab mod forskrifterne om urenhed ikke kan tilbringe natten efter i huset og rammes af det blindende uheld. Trækket svarer til Job 2, 4—5; Satan gør gældende, at den tungeste lidelse er den mest nærgående, den som overgår ens eget legeme. Det kunde foranledige spørgsmålet, om ikke en overmenneskelig (fjendtlig) magt har hånd i Tobits lidelse, hvilket passer i sammenhængen, men antydning fattes. Højdepunktet i lidelse ligger dog for Tobit som for Job

---

[1]) Jvfr. Uhlhorn i tidsskrift for udenl. teologi 1882, s. 204.
[2]) I den kristne kirke føjede middelalderen til de seks kærligheds-gerninger, som nævnes Mt. 25, 35—36 en syvende: condere, jordfæste. Jvfr. anf. skr. s. 219.

nd derover, det er hustruens krænkende ord (Job. 2, 9—10; Tob. 2, 11—14 [15—21]). Dermed komme begge lidelsens udkårne til ønsket om død, men i stedet for at Job på den ældre dristigere vis bryder ud i forbandelser over fødselsdagen (Job k. 3; jvfr. prædik. 7, 1), bærer Tobit klagemålet frem i bøn.

Denne er bønnen som for Guds trone mødes med en anden betrængts, hvis lidelse ikke er ringere men af mindre sammensat natur. Denne anden er Sara, Reguels datter, i Ekbatana; til hende har en falden ånd, Asmodæos (en af de ariske daëva'er: Aeshmadaev d. e. vredens ånd), fattet brynde, og derfor må hun se sine bejlere, syv efter hinanden, lide en ynksom død og det i brudekamret, hvis årsag hun ønsker sig døden. Men Herrens råd er til livet. Rafael — den lægende genius — udsendes ikke blot til hjælp for de to lidende hver især men for at bringe dem sammen til forhøjet glæde ved ægteskab imellem Tobits søn og Reguels datter og tillige for at lade uvætten lide dom som forskyldt. At Asmodæos svarer til Satan i Jobs bog, er klart; så får Rafael tilsvarende i åbenbarelse for Job, ved tale fremfor ved handling. Denne forskel er givet med den ældre bogs didaktiske, den yngres episke præg; men at Israel skyede på fri hånd at tale om en anden åbenbaring end den indirekte gennem engle, det viser også den senere literatur (Henok). Et spørgsmål møder om Rafael; dette englenavn har neppe ældre hjemmel end Tobit-bogen[1]), skulde muligt her være sammenhæng med noget ikke jødisk, med det også anden steds kendte eventyrlige? En antydning i den retning giver Renan (anf. Skr. s. 560—61); videre udført, uafhængig af nævnte, i en afhandling om «den dødes fylgje», af L. Helveg; (nord. månedsskr. for 1872, 1, s. 404—21). Men om her har været en sådan tråd

---

[1]) Et tegn på den anseelse, Tobit-bogen opnåede hos jøderne, er det, at Rafael, lægedoms-englen, kun stilles lige med de to ved Daniel navngivne: Gabriel og Mikael.

(altså bro over til Andersens «rejsekameraten»), er den snarere løsnet ved Tobit-bogen; der spores end ikke 14, 12 [17] en sådan forbindelse imellem jordfæstelsen og Rafaels komme, hvorved Rafaels tjeneste skulde ses som personlig gengæld for hvad Tobit har måttet lide på grund af håndsrækning til en død. Det syn kunde ikke holde stand for et jødisk blik; en gernings rette løn kommer ikke ved den, hvem den tjener til gode, men fra Gud. Det eventyrlige, som er her, peger på Henok-sagnet (Tob. 8, 3), altså på noget helt jødisk[1]); der er heller ikke i oldtiden eftervist noget eventyr af ovennævnte beskaffenhed. I Persien, dette eventyrenes hjem, vilde et sådant have været i strid med folkeskikken i behandling af ligene.

Hovedparti bliver sønnens (Tobias') færd; derved samles det, som i det indledende parti kun havde samtidigheds mærke i bønnen. Selve fortællingen er ligefrem gennemførelse af det i ekspositionen givne. Foreløbig skærpes Tobits lidelse ved hjælpen, sådan som han søger den (Tob. 4, 1), da han må afse sønnen for at få sit til gode havende — ved formaningen i masjal-form, som faderen giver sønnen, fremhæves atter hensynet til jordfæstelse (4, 3; 17 [24]) —; således stilles han blot for ny bebrejdelse af hustruen (Tob. 5, 17—22 [25—29]; 10, 4—6). Et træk, hvortil der kun strøjfes, er hvad der vedrører frænden som i Assarhaddons dage hjalp Tobit tilbage (1, 21—22), heller ikke derefter glemte ham (2, 10 [14]); til bryllupet bydes hin sammen med en for resten unævnt (11, 18 [22]) og i udgangen bliver han ét med Mordekai (14, 10 [20—23]); et spring på et par hundredår fra den fingerede tid nær hen mod bogens rimelige affattelsestid. Måske dette eneste brud på tidsansættelsen er senere indskud (derimod tør jeg ikke med Kalkar til 14, 10 [22] kalde Manasse fejlskrift for Akiakarus).

Opgørelsen i slutningspartiet er denne, at Tobits

---

[1]) I Henok-bogen er det Asasel, hvem Rafael skal binde (s. 79), her Asmodæus.

skæbne og Tobias' færd ikke er blot et personligt eller familieanliggende men vedrører folket, man kan sige: en profetisk roman. Fader og søn blive ikke dermed allegoriserede, i det enkelte spejler sig det store hele, og Tobit får med det genvundne legemlige syn åndens øje opladt for det som hans liv ikke forgæves har været lagt an på, altså del i det profetitke, derfor dog ikke på senere tiders (Hyrkantidens) vis som noget selvtaget. Også Jobs bog slutter med en bøn (42, 8), hvortil græsk overs. ydermere føjer en forjættelse om Jobs opstandelse og et indskud efter Aristeas-bogen (Evseb. evang. forbered. 9, k. 25) om Jobs kongelige byrd; men hvilken forskel paa hin bøn og lovprisningen som her er den ene part af slutningspartiet. Dette har to afsnit: k. 13 og 14, indbyrdes ikke lidet afvigende. Det første slutter op til fortællingen og indledes med angivelsen: «Tobit skrev bønnen til lovprisning». Hvad betyder denne angivelse, som yderligere skærper afstanden fra Jobs bøn? Den lader sig ikke udstrække til en angivelse af bogens forfatter (12, 20 [24]), altså til en slags genoptagelse af 1ste persons stedord i de første tre kapp.; nedskrivningen, som her anmærkes, gælder hvad der nærmest følger: bønnen og intet mere. Men at bønnen bliver nedskreven, må jævnføres med Mose sang (5 moseb. 31, 19—22); det i skrift bevarede gælder helheden, eftertid så vel som fortid; her kendes familiehændelsen i blivende betydning for alt folket. Som i det indledende — skildringen af fortiden i hjemmet — bliver atter forholdet til Jerusalem sagen (den latiniserede form: hierosolyina 13, 8—9 er en anakronisme, som neppe falder på forfatteren). Man har fra Tobits standpunkt også fundet en forudgriben i at Jerusalem betegnes som den der skal genopbygges; hans liv antages for sluttet en god stund inden kaldæernes opkomst (14, 15); først Tobias, sønnen, spørger dette på sine gamle dage. Men sådan som opbyggelsen omtales 13, 8—18 [14—28], er denne ikke betinget af ødelæggelse enten indtruffen eller forudset; det er ikke den faldne bys genrejsning, der er summen

af bøn og lovprisning, men den timelige, derfor forgængelige stads forklaring i en evig; lignende salm. 14, 7.

Tobit-bogens sidste kapitel er i tidsfølge skilt fra kap.'et forud; derfor begyndes med en tidsbestemmelse: Tobit var 58 år, da han mistede synet, 8 år varede hans blindhed; derefter har han end opnået en høj alderdom og skulde inden bortgangen i ånden pege på hvad han neppe mere ønskede at se, om end alle dage hans længsel havde stundet dertil: dommen over Ninive. Udtalelsen derom afgiver på én gang sidestykke og modsætning til hvad der blev ført i pennen, lovprisning over Guds stad. Hin fremkommer heller ikke som sidstnævnte i bønnens form men som en formaningstale af fader til søn. Formaningen har i Tobit-bogen som i det hele hos Israel en fremtrædende plads; visdomsbogen vil herefter give anledning til omtale; her kun så meget, at formaningen (מוּסָר) danner en modsætning til «lov» — ordspr. 1, 9: *παιδεια* og *θεσμοι* — som det bevægelige til det uryggelige; i Jobs bog kommer formaningen ind ved Elihu, måske lidt ilde anbragt dog forberedende det sidste. Tobias har alt én gang fået faderens formaning ved udgangen af fædrenehuset (k. 4); englen formaner inden sin bortgang begge, fader og søn (12, 6—20 [24]), hvori særlig læren om almissens kraft fremsættes (v. 8—10 [9—14]; jvfr. s. 308). Hvad er nu faderens sidste ord til den efterlevende? Det løber ud i noget alment: pris over goddædigheds frelsende magt (14, 9—11 [19—24]); men det særegne går forud. Dette testamentlige, hvortil Jobs bog end ikke antyder sidestykke, stemmer med hjemfærdstidens skærpede syn på jordelivets udgang. Formaningen er at ihukomme og at efterleve profetens ord. Profeten, til hvem der henvises, er Jonas. På en måde frembød lokaliteterne netop denne; også i fortællingen om fisken — først frelse fra den, derefter ved den (6, 1—8) — kan man finde mindelse om Jonas' oplevelse; men på den anden side er her et modsat forhold: udgangen af Jonas' sendelse blev frelse — således ses den i det n. t'e

(Lk. 11, 32) —, her gælder dommen over staden for opfyldelse af samme profeti. Modsigelsen imellem de to påvisninger hæves, når man i Ninives frelse — afset fra hvad der i n. t'e er sagen: det rent personlige, altså evighedsforholdet — ser en forlænget frist; hvad profeten havde græmmet sig over ikke at skulle se: Ninives undergang, forudser Tobit med nærmelsens vished og skal Tobias spørge i frastand. Formaningen bliver den, at Tobias skal opgive fædrenebjem ikke for at komme til det som i sandhed må hedde så men didhen, hvor tidligere hans vandring havde sit mål. I Ekbatana er han udenfor dommen; der er stedet til at bie på timen, da vejen åbner sig til Jerusalem. Det er neppe tilfældigt, at Judits bog, som på forskellig måde udfylder Tobit (dogmatisk ved at fremdrage en anden for os mere fremmed side af gudsfrygtens øvelse), indledes med fortælling om Ekbatanas opbyggelse, den by som Danielsagnet hos Josef (s. 170) lod se i en forherliget skikkelse; med hvilken også hellener kunde være fortrolige (Herod. 1, 98); på en uhistorisk måde bliver byen i 2 mak. 9, 3 skueplads for en Guds dom, syrerkongens endeligt. Hovedsagen ved fremhævelsen af målet for vandringen østerpå er at opretholde i Jerusalem, selv under yderligere fjernelse derfra alt som den måtte ventes, det blivende mål; at efterkomme profeters ord er uadskilleligt fra at holde sig Jerusalem for øje.

Det sidste af de tre helleniserende men før-makkabæiske skrifter fører os sikkert tilbage til Jerusalem; med Salomo-epigrafen kom vi til Aleksandrien, med Tobit til Ninive. Dette sidste tør noget nær kaldes det ypperste i række, som ikke siger så ganske lidet; det vil dog bero på smag og behag, hvilken af visdomsbøgerne der tilkendes prisen, og den aleksandrinske er lempet efter Græker frem for efter Israeliter. Men forholdet imellem begge bøger er det, at ved den aleksandrinske indvarsles en skole, som kan søge sin fortsættelse indenfor den kristne menighed, den jerusalemske betegner en ny-dan-

nelse af folkelivet, den for hjemfærdstiden særegne, som ud over samme tid ikke holdt stand. Ved denne optages nævnelsen efter forfatter, som begyndte med Esra og Nehemia men ikke var i gammelhebraisk stil, undtagen for profeternes vedkommende, hvor nævnelsen dog udpeger forfatterskabets begrænsning, et mellemled. Nævnelsen er heller ikke her uden mislighed; den gængse er bleven: «Siraks visdom», kan være fordi man i kristne tider på længden ikke har kunnet forlige sig med betegnelsen: «Jesu visdom». som den aleksandrinske Klemens bruger (navnet Jesus er på begge sider kommet ud af fortsat brug; jvfr. Kol. 4, 11). Også i talmud kendes ene «Siraks søn»; fra jødisk side er eftertryk lagt på navnet: Sirak. Hos de kristne indyndedes snart en upersonlig betegnelse: ecclesiasticus, i samklang med græsk gengivelse af kohelet: ekklesiastes (s. 58); tillige stemmende med den kristne fælles-nævnelse for forfattere som stode «de testamentlige» nær, dog uden at regnes til dem (således hos Evseb; jvfr. Rufin apostolsymbolet i Akvileja k. 38). Derved var også dette skrift bragt i forhold til kohelet; latinerne vedtoge ovennævnte form som adskillende betegnelse for de to bøger. Heller ikke betegnelsen: «Siraks visdom», som er brugelig i de LXX vedheftede udgaver, giver forfatteren hvad ham kan tilkomme; det fremgår af kristen fortale til skriftet i (psevd-)atanasiansk synopse. Vi have omtalt fortalen af før-kristelig oprindelse (s. 139); forskellen på fortalerne ligger ikke blot i oprindelsen, som medfører tidsafstanden, men i formålet; den jødiske fortale gør rede for skriftets oversættelse på græsk og er derfor behandlet som hørende til skriftet; hvorimod fortalen uden datum men fra kristen hånd tilsigter opredelse af den rette forfatter. Der kan rejses tvivl om sidstnævntes vederhæftighed, medens med hensyn til førstnævnte spørgsmålet kun er, hvilken Ptolemæos den mener med tillæget: evergetes; men da den navnløse fortale ikke modsiger den med navngiven hjemmel og ældre, har også den krav på at komme i betragtning så meget mere som den sammen

med den ligeledes unavngivne fortale til sibyllinerne er eneste underretning med historisk udseende, der foreligger om den hele literatur, som sammenfattes under det flertydige mærke: apokryf.

Den vigtigste oplysning i bemeldte kilde er den, at værket har flere, indbyrdes sammenknyttede forfattere og at oversætteren, fra hvem den ældre fortale hidrører, ikke er uden del i affattelsen, i alt fald er manden for sammenfattelsen (redaktion). Det er i henseende til formål et lignende forhold, som fortalen til sibyllinerne betegner, kun med den forskel, at hvad der for sibyllinernes vedkommende ikke bragtes ud over det tilstræbte, siges for visdomsbogen at være nået, nemlig forarbejdelsen af et sammenbragt materiale til et velordnet helt (ἐναρμονιον συνταγμα). Udgang tages fra sidste hånd på værket: «denne Jesus — så begyndes der — var Siraks søn, ætling af sin navne Jesus. Han levede i tiden efter landflygtighed og hjemfærd og [noget nær] efter profeterne alle (jvfr. s. 152). Hans farfader Jesus var, som han også selv siger (d. e. i den ældre fortale), en dreven mand i hebraiske sager og såre indsigtsfuld; han bragte ikke ene vismændsudsagn (jvfr. ordspr. 22, 17) fra fordum sammen men lagde selv sådanne, som røbede megen forstand og visdom.» «Ved sin død — hedder det videre — efterlod den første Jesus den på lidt nær sluttede samling; efter ham tog [denne] Sirak fat og efterlod den til sin søn Jesus. Han bragte orden og samklang i samlingen og gav den «visdoms»-navnet i forbindelse med sit eget, faderens og dertil farfaderens for ved dette navn [visdommen] at ægge og skærpe tilhørernes agtpågivenhed.» Man kan nu spørge, hvem Jesus Siraks søn er, som navngiver sig selv 50, 27; da imidlertid Jesus II i den ældre fortale holder sig aldeles tilbage som forfatter (ikke navngiver sig, ej heller antyder faderens del i forfatterskabet), så kan den der i bogen fører sig selv ind som forfatteren kun være den første i rækken, farfaderen. Da han nævner sig Siraks søn, have navnene: Sirak—Jesus skiftet gennem fire slægtled.

Fortalen uden datum slutter med en retfærdiggørelse af visdomsnavnet, som med hensyn til indholds-angivelsen bliver nærmere at omtale. Her skal det personlige udpeges, sammenstillingen af denne Jesus med Salomon, hvis «efterfølger» (ὀπαδος) han nævnes, «da han agtedes ikke ringere end denne, eftersom han var og holdtes for vellærd (πολυμαθης)». Så vidt har man neppe oprindelig udstrakt betydningen af forbindelsen imellem visdomsnavnet og et forfatternavn. Betegnelsen «Salomons efterfølger», som vistnok anvendes på en udpegende måde — neppe tilkommende nogen udenfor det forud betegnende trekløver i tre slægtled — får rettest forklaring af skriftet som udtryk for en i samme nedlagt tanke. Der har været sigtet til 33, 16—18 (i vor avtoriserede overs. v. 18—21; efter anden ordning 36, 16 a og 30, 25—7 [1])), hvor forfatteren, sikkert ingen anden end den fra 50, 27 [35] kendte, tager til orde: «og jeg er vågnet som en sidste mand; som samleren bag efter høstfolket nåede jeg til Herrens velsignelse, og ret som en høstmand fik jeg persen fuld; giver agt, at jeg ikke har arbejdet for mig alene men for alle som søge tugt; lytter til mig, I folkets stormænd, og låner øre, I menighedens forstandere!» Dette må opfattes i sammenhæng med udsagnet i verset forud: «se således på Herrens gerning, to og to, ét ligeoverfor det andet» (jvfr. 42, 24 [34]); ved anvendelsen på den

---

[1]) Om forvirringen, som nogle håndskrifter have forskyldt i ordning af Siraks visd. fra 30, 25 [23] — 36, 17 og hvoraf vore danske oversættelser, som følge den gamle latinske ordning, ikke berøres, se Fritzsche Exegetisches handbuch zu den apokryphen 5, s. 169—70. Med hensyn til den der påviste ombytning (ombrækning) at ruller («lagen») jævnfør følgende, som O. A. Hovgård anmærker i overs. af Aleksiaden (s. 139): «det er ikke så sjeldent, at bladenes oprindelige orden i gamle håndskrifter er bleven forstyrret; en sådan forstyrrelse er t. eks. øjensynlig i et overleveret udtog af Aleksiaden (se Schopen præf. XVIII), og jeg har selv for mange år siden påvist en sådan forstyrrelse i Ksenofons mindeskrift om Sokrates (se hist. tidsskr., 4 række, 2 bd.). Det samme er nu også foregået her» o. s. v. — i Siraks bog. Jvfr. endnu theolog. literaturblatt 1884, s. 300—301.

egne stilling må forfatteren have Salomon i tanke; denne repræsenterede i sin person høstfolket, vor forfatter kommer som den næste og sidste, og velsignelsen har ikke svigtet; også han har fået persen fuld. Stillingen, hvorpå der gøres krav, er vistnok udmærket, på ingen måde dog lige med Salomo, end mindre er der overgreb i retning ad et «mere end Salomon», og på anden måde skulde lige stilling med Salomo ikke komme; her betyder «en lige-overfor den anden» den sidstes underordning. Derfor kaldes han uden anstød en «Salomons følgesvend»; i det hellenistiske fik *ὀπαδος* forringende betydning.

Der er af de skrifter som prydes med Salomon- eller visdoms-navnet (*πανάρετος σοφια*) intet, der står i et så indlysende forhold til hovedskriftet i gruppen «ordsprogene» som dette af Jesus, Siraks søn. Men i samstemningen gør ikke mindre forskellen sig gældende. Der kan tvistes, hvilken af de to bøger der træder bestemtest frem i sluttet helhed; dog er sagen let klaret. På en måde synes forholdet det samme for begge skrifters vedkommende. Når ordsprogsbogen i Nehemias' kanon (om så tør siges) ikke giver sig som hidrørende fra én hånd (ordspr. fra 22, 17 eller 24, 23 til udgangen), så oplyser fortalen fra kristen tid til den yngre bog, at denne må henføres til to eller tre forfattere; men i den før-kristelige fortale til samme bog betegner den der har lagt sidste hånd på værket sig som oversætter med stille afkald på forfatternavn for sig og lige så for faderen; om disse nu have havt del i stoffets forarbejdelse, må forholdet imellem alle tre være så inderligt, at dermed forfatterens énhed eller det træffende i selvbedømmelsen (33, 16 [18] o. fg.) ikke ophæves. Og ved nærmere eftersyn, hvad indholdet angår, vil bogen også vise sig som sluttet énhed, medens den ældre (første) bog — selv i det parti, der må antages at ville gælde for i enhver henseende salomonsk (indtil 22, 16) — fremtræder som sammenstilling af to indbyrdes meget forskellige enheder: k. 1—9 og 10, 1—22, 16, uden nogen kendelig bestræbelse for at vinde en afslutning svarende

til indgangen (1, 1—7); om denne tør man da ikke sige, hvor meget der skal gælde for indledt gennem den. Også kan den ældre bog deles efter den plads, som visdomsforestillingen hævder i samme. Derved bliver den forskel af de betegnede to helheder: k. 1—9 et parti for sig til forskel fra alt efterfølgende, også udover 22, 16; i sidste møder visdommen ene udtrykt i leveregler, ikke visdommen som idee, teosofisk udpræget (ordspr. 31, 1—6 ser ud som et tilløb). Nogen tilsvarende adskillelse på bestanddele kendes ikke i den yngre bog. Man kan bestride, at skildringen af visdommen i k. 24 skulde stå mål med sit formentlige forbillede (ordspr. k. 8), hvorfra der i alt fald lånes træk med det samme der øges til; men sådan som visdommen er tegnet i k. 24, spores den først og sidst i samlingen. Deri mødes denne med den ellers så forskellige aleksandrinske visdomsbog og lige så med Barukbogen, den der afgiver kærnen i det ældste skrift under dette mærke (Baruk k. 3). Iøvrigt er vor «yngste» over Aleksandrien kommen i kristent værge, altså ad samme vej som aleksandrinsk visdomsbog; derom oplyser den ældre fortale. Men tillige godtgør den, at om de to visdomsbøger, den under Salomons mærke og den efter senere skik med forfattermærke, ere jævnt gamle så ikke des mindre uafhængige af hinanden. Visdomsbogen med nytids mærke (Jesus—Sirak) står i forhold til ordsprogsamlingen forud, hvilket ikke gælder om den samtidige psevd-epigrafe, da denne ikke med Salomo-navnet har tilegnet sig masjal-formen, det israelitiske særkende.

Det er et kærnepunkt i den interesse, som bogen med Jesu eller Siraks navn har for os: den vidner om det uforgængelige i Israels åndelige væsen. I hovedsagen kan forskel ikke påvises imellem de to ordsprogsbøger; trods tidsafstanden — under alle forudsætninger flere hundredår — er ånden i sidste af disse bøger som i den første. Der er neppe noget andet oldtidsfolk som er undergivet tilsvarende kontrol med så vidt spændende mellemliggende, rimeligvis henved et halvt tusind år; om noget lignende

skulde findes, vil udslaget ikke blive som her: i alt væsenligt uomskiftelighed. Det må derved anmærkes, at Siraksbogen har sit sted forud for makkabæisk tid; af åndelige fremtoninger som fik magt i makkabæisk tid — især farisæismen — er der ikke spor. Heller ikke denne blev brud på énhed i åndsliv, som senere skal påvises; dog peger den på et overgreb fra skolens side, hvorigennem den folkelige tankegang blev påvirket, i alt fald således at ånden i skolen blev sat højere end ånden i folket. Nok kender Siraksbogen forskel på folk og skole men ikke nogen adskillelse, end mindre en modsætning (som heller ikke kom med farisæismen). Også ånden må være tiden undergiven, det vil sige tidernes herre, og for så vidt er der forskel på de to bøger; de vilde på ingen måde kunne omflyttes. Men hos intet andet folk kendes som hos Israel ånden som den der er over tiden, og denne uomskiftelighed nævnes ikke efter profetien — i så henseende er der udpræget forskel på tiderne, som dog ikke er tidens værk — men efter visdommen; den bliver sig selv, også når den gør forskel på folket, alt eftersom den ikke blot giver indsigt men beviser magt over folkehjertet. Ti forskellen falder ud til, at den der ikke vil lade visdom styre sine veje, bliver «udryddet af folket» — påvises altså for at ophæves. «Ikke alle af Israel ere Israel.»

Til det her fornødne blik på Jesu (eller Siraks) visdom behøves det ikke at angive de forskellige inddelinger, som de spredte overskrifter vise, alt i ældste tid have været forsøgt; ej heller påstanden (Ewalds) om en gennemgribende forskellighed i bestanddelene som følge af forskellen i oprindelse; her er det nok, at agte på en tvedeling af skriftet, som snarere bekræfter end nægter énheden. En sådan er antydet i fortalen fra kristen tid; ved omtalen af samme forbigik vi dens indholds-angivelse, hvori antydningen måtte være given. Ordene falde så: «(skriftet) omfatter indsigtsord, så vel gåder som lignelser, og brudstykvis nogle gamle Gud elskelige fortællinger om mænd som behagede Gud vel, både bøn og hans (deres)

lovprisning, dertil om de velgerninger, Gud under sit folk, og plagerne, som overgik deres fjender.» Tre og tre udtryk svare til hinanden; først: *λογοι*, *αινιγματα*, *παραβολαι*: dernæst: *ἱστοριαι*, *ευχη*, *ὑμνος*. Den sidste række fattes i den ældre bog; den har kun *λογοι* med deres underdelinger, aldeles ikke *ἱστοριαι* eller hvad dertil knyttes. I henhold til denne tvedeling viser første part sig størst; dog kan der neppe deles efter overskriften: *ὑμνος* (med efterfølgende *ευχη*); skellet må sættes ved de indledende ord: 39, 12—13 [16—17]: «fremdeles vil jeg tale med indsigt og lig fuldmånen er jeg opfyldt, hører mig, hellige børn!» Tiltalen: «hellige børn» (*υἱοι ὁσιοι*) forekommer ikke forinden (*ὁσιος* = חָסִיד); den tilkendegiver, at det følgende ligger højere; det er jordbunden som er forbeholdt folket, medens det første og større parti holder sig, som det kan egne sig for proselytismens dage, til det almen-menneskelige. Dog uden fornægtelse af Israels særegenhed; denne kommer endda nok så stærkt frem som i den ældre bog. Forholdet imellem de to bøger er hvad anlæg angår dette, at ældre bog er lagt — vistnok oprindelig — efter en *nedad stigende* skala; første del (1—9) overrager ikke lidet næste, som også henføres uden mellemled til Salomon; i dette og tillægene, som indledes med: גַּם אֵלֶּה, «også disse» (24, 22; 25, 1), til dels efter-salomonske partier, stemmes tonen bestandig lavere; udgangen ligger i det huslige (skildringen af den forstandige husfrue, 31, 10—31). I græsk oversættelse er tilstræbt en adskillelse af salomonsk og vitterlig efter-salomonsk, først ved indskud efter 24, 22, dernæst ved omstilling af udgangspartierne, idet de ordsprog som tillægges Hesekias' mænd (25, 1—29, 27) få plads imellem Agurs og Lemuels ordsprog, således at Agurs atter deles ved tillægs-afsnittet 24, 23—34, og lovtalen over husmoderen. I bogens anlæg ændres ved omstillingen intet. I yngre bog går følgerækken omvendt *som opgang*; den ender så at sige i helligdommen eller på trinene foran det allerhelligste (k. 50) med et sidste indblik i bedekamret.

Heller ikke er stadet i den del af ældre bog, som nærmest ligger i linie med yngres første part, nemlig fra hins k. 10, helt et tilsvarende. Ældre stiller sig fra det udpegede punkt midt ind i folket; folkelig visdom, vunden gennem lov og erfaring, kommer her til orde; tonen er derfor egentlig ikke formanende, i alt fald kun som selvpåmindelse. Det gælder ikke om de første 9 kapp.; her anslås fra først af den belærende tone (1, 1—7), talen der gør enfoldige vise. Fortolkerne helde til at anse første del med den gennemførte tiltale: «min søn» for yngre end bogens store midtparti: 10, 1 — 22, 16, altså rent historisk for: efter-salomonsk. Den formanende tiltale til den unge kommer frem på ny i afsnit 22, 17 — 24, 22 og det dermed forbundne (hvorved græsk overs. lader Agur-kapitlet blive skilt i to halvdele): 24, 23—34; «vismænds-ord», et udtryk, som Koh.˙ 12, 11 udpeger, blev i teologien (talmud) teknisk for den ikke skrevne lov. Hvilket nu end forholdet i tid måtte være imellem partierne i ældre bog før og efter midt- og hovedparti: 10, 1—22, 16, så er det klart, at yngre bog, især dennes første del: indtil 39, 11 slutter sig i tonefald ganske til de partier af ældre, hvori formen er tiltale, altså belærende. Bogen med Siraks mærke er helt igennem formaning, selvfølgelig som af en ældre til den yngre[1]). Også aleksandrinsk visdomsbog, som ellers bliver her udenfor sammenstilling, har formaningens præg men med anden myndighed, henimod profetisk stade og uden hensyn til aldersforskel. Den retter formaning til magthaverne, i lighed med som hellenismen vilde gøre filosofer til magthavernes vejledere: forbillede i den retning er Plato i forhold til tyrannen i Syrakus; i det spor gik senest med krav på det alt overbydende storladne Apollonius fra Tyana. På det nær-

[1]) Angående det ejendommelige i formaningen som ligger i modsætningen (br. til Filem. v. 8) *επιτασσειν — παρακαλειν*; jvfr. Rom. 12, 7—8); se «om at formane» af J. Kr. Madsen i «dsk. kirketidende» for 1878 (nr. 21—2); jvfr. for resten Mod Apion 2, 17; her s. 252).

meste bliver det modsætning til formaningen i Siraksbogen.

For dennes vedkommende gør heri hjemfærdstidens særegenhed sig gældende, som er skolestadet. I ældre bog kommer faderens formaning til orde med henvisning til moderens lov (1, 8; forholdet blev alt angivet som imellem det tilrette visende og det tilrette lagte); indenfor folkerammen strejfes kun familien. Også i yngre bog er det først i udgangen skolestuen ligefrem oplukkes: *οικος παιδειας* (Sir. 51, 23 [32]), Talmuds bet midrasj — fortrinsvis nævnedes så lokalet i muren imellem Israels forgård og kvindernes, oven over Nikanor-porten —; dermed kastes dog lys over udtrykket forud: *συναγωγη* (t. eks. 1, 30 [29]; 4, 7) som det der står på overgang til stedlig betydning (jvfr. s. 257). Ved siden deraf forekommer: *εκκλησια*, helst hvor der antydes myndigheds-øvelse fra Israels side (38, 33 [43]) eller hvor forgården som almuens forsamlingssted haves i sigte (50, 20 [26]). Skriftens d. e. lovens læsning og rette tydning har været en opgave fra første færd (jvfr. især salm. 1); i hjemfærdsdagene opkom trangen til udlægning (jvfr. 5 mos. 1, 5), som ikke kan forklares af at folkets indsigt blev forringet eller udledes ene af noget sprogligt; trangen til skriftens granskning er øget, alt som tilslutningen har vundet i inderlighed, og dermed blev fortrinet for folkefærdene fremtrædende, at skolens opgave var at gøre den fra begyndelsen nedarvede skrift, som i kongetiden kunde hedde ligefrem f o r l a g t, tilgængelig og fattelig for alle. På denne opgave nærmest med ungdommen for øje pege især i indgangen mange udtryk; fremhæves må «den gudelige udlægning» (*διηγησις θεια* 6, 35 [37]; jvfr. 2 mak. 6, 17), som turde være ældste betegnelse for opbyggelig forkyndelse, for hvilken senere «homili» kom i brug, som her ikke har den betydning (jvfr. 11, 20 [25]). Af den senere nævnelse kendes det, at grænsen ikke har været skarp imellem enetale og samtale (hvilket man dog har villet udlede af et sted hos Filo — Winer i realwörterbuch «synagoge» n. 6 —);

man får også af det n. t'e — som Lk. 4 og 13 — indtryk af en vis ytringsfrihed indenfor synagogen. Heller ikke var skolen begrænset ved alder; tiltalen «barn» er udover k. 24 ikke lige fremtrædende; nævnte kap. er som et vendepunkt i første del, og derved betegnes overgangen til anden. I overgangspartiet kan formaningen rettes til dem der have et formandskab (32, 1) — der antydes kun forsæde ved gildesbord (jvfr. Mt. 23, 6; Lk. 14, 7) —; indgangsordet til anden del (33, 16—18 [18—28]) henvender sig ligefrem til stormænd; dog er det folkets stormænd, som menes og ikke «jordens dommere», hvilket yderligere oplyses ved tilsætningen: «menighedens forstandere». Dette viser tilbage til et utvivlsomt ældre: selvredegørelsen i udgangen af «prædikeren», hvorved atter mindes om den kristne på det nærmeste identiske betegnelse af disse to skrifter, ecclesiastes og ecclesiasticus.

At han der kalder sig «vågnet — eller opkommen — som en sidste mand» i tid er betydelig yngre end hvem der ellers kunde nævnes jævnsides ham, og at forholdene, som vedbleve at gå i én retning — den hvori de hjemfarne søgte tilknytning til fædrene alle —, have udviklet sig endda ikke uden ensidighed, det kendes tydeligst af slutningspartiet i Siraksbogens del 1, som giver en beskrivelse af tidens syn for skriftklogskabens værd og rette plads (38, 24 [25] — 39, 11 [18]). Her indvarsles den efterfølgende tids tvedeling af lærde og ulærde efter rabbinismens målestok; om just ikke på den måde, som i den nye pagts skrift profeterne siges at have indvarslet farisæismen. Det egentlig farisæiske, hvad det n. t's skrift udpeger som sådant, egen retfærdighed, spores her ikke; også ligger skriftet forud for parti-navnet, der i den form ikke er før-makkabæisk. Talen er kun om skriftkundskab, *σοφια γραμματεως*, hvis indehavere det n. t'e især Lukas udpeger som *νομικοι*; i skrifterne nærmest hjemfærden er betegnelsen: sofer enten forbeholdt Esra eller også bliver den i formen: soferet betegnelse af en vis stilling (bogfører el. desl.). Sirak stiller den skriftkyndige på retorisk

måde sammen med agerdyrkeren, tømmermanden, smeden og pottemageren for at betone afstanden; alle disse, jordbrugeren som håndværkerne, ere fornødne til at bygge en stad men ganske ukikkede til dommer- og lærer-gerning, den som blev forbeholdt synedriet, den forsamling som ved Simon Sjetaks søn (jvfr. s. 105), altså i Hyrkans dage, fik sit sted i en hal ved templets forgård (ikke den over Nikanor-porten)[1]). Udtrykket εκκλησια kommer her til anvendelse (38, 33 [42]) for at betone forskellen på den dobbelte gerning: dom og undervisning (jvfr. s. 271). At især den sidste ligger forfatteren på sinde, kendes af det næste (39, 1—11 [15]), hvor del 1 sluttes med fremstilling af granskningens udbytte og dens herlighed; derved røbes fjernelsen fra det gamle stade, hvorefter Israels eje, jordisk som åndeligt, loven og landet, var fælles-eje. At skolen har et gudeligt præg og først derigennem et folkeligt, kendes på de ligefremme bønner (23, 1—6; 36, 1 fgg.), som ikke forekomme i ældre bog men som stemmer med den tidligere bemærkede bestræbelse for udpræget gudelighed (pietisme). Især det sidste af anførte to steder er mærkeligt, fordi det profetiske på en fra ældre bog dobbelt afvigende måde udtaler sig i bønnen (36, 11 [10] — 17). Her er tilslutning til Tobit; begge skrifter mødes i at lade profeterne være røsten fra de gamle dage. Det tør ikke overses, at Sirak på en måde, som ældre bog ikke heller kender men stemmer med hjemfærdstidens betegnelse som: «heilig-herrschaft», udpeger præsten (τους ἱερεις θαυμαζε; 7, 29—31 [30—32]) og lige så offertjenesten (t. eks. 23, 11 [13—15]; 34, 18 [19]; 35, 9—11; 38, 10—11), med det samme det indskærpes, at ofret i og for sig ikke frelser. Bogen under Salomo-mærket taler om offer kun som nævnte skr. 15, 8 (jvfr. koh. 4, 17). Den frelsende magt søges her som af tiden i det hele i ελεε-

---

[1]) Over lokaliteterne se N. Lindberg Templet i Jerusalem og forsoningsdagen hos jøderne (Kolding 1880) nærmest s. 27 og 42—43 (på planen er den her mente hal mærket: r).

μοσυνη, ikke uden given tilknytning ved ældre bog (Ordspr. 10, 12; 21, 3; jvfr. Dan. 4, 24); dog er først ved Tobit og Sirak almissen betonet som den der gør velbehagelig (jvfr. s. 318 og Weber System der altsynagogalen theologie s. 276). Også spores her måske første gang hjemfærdstidens ejendommelige sky for udtalelse af Guds navn (tetragrammet; jvfr. 23, 9 [11]). Sær karakteristisk for gudsfrygtens form i yngre bog, hvilken Tobit ikke mindre på sin vis gør opmærksom på, er anvendelsen af dødstanken; denne rige mark for gudeligheds indskærpelse, som ingen efterfølgende tid har ladet unyttet, er i de ældre skrifter betrådt varsomt; her møder den først og sidst (7, 36; 41, 1 fgg.), endog sluttelig som tiltale til døden[1]). Vistnok kan henvisning til døden få skikkelse af varsomhed (11, 28 [34]), som sidestykke til det solonske ord (Herod. 1, 32), men det gudelige i advarslen beholder magt, så længe tanken om døden holdes i forbindelse med tanken om dom — dette sidste tilstræbte hellenismen gennem dike-læren, som melder sig i Sal. visd. 11, 20; 14, 31 —, hvorved dog opfattelsen af livet som nådens tid er forbeholdt en senere (kristendommens) synsmåde. Et ord som Lk. 16, 29, svaret til den rige mand i dødsriget, passer ganske på den gamle pagts forhold men i dens skrift findes intet tilsvarende, heller ikke i Siraksbogen. Her er aleksandrinsk visdomsbog noget nærmere ved berøring med det n. t.lige, dog kun for så vidt henvisning til døden bliver den anden side af udødeligheds-tanken, uden at derfor nådefristen skinner igennem. Forberedende er også på dette punkt kohelet (8, 8—9. 12), ti undgår end samme steds den gudelige vending i dødstanken ikke al tvetydighed i den skærpede henvisning

[1]) Når man af ovenfor anførte har villet udlede, at udødeligheds-tanken hørte til det nye i Israel, da omstødes dermed, hvad der står som hævet over tvivl: Israels åndelige identitet indtil afgørelsen lige overfor den forjættede.

til det nærværende (11, 9), så melder sig det retledende i fingerpeget på dommen.

Det afsluttende står tilbage i karakteristiken af yngre ordsprogsbog; det er hvad der er ejendommeligt for hjemfærdstidens anden periode: forholdet til hellenismen. At denne vigtige side af tidens særegenhed kommer på bane i større almindelighed her fremfor ved Tobitbogen, er forklarligt, dels fordi der hviler tættere mørke over sidstnævnte bogs affattelse, dels fordi hellenismens indvirkning for dens vedkommende gælder ene form ikke indhold. Her er det snarere omvendt. Helt ligefrem kan en berøring med hellenismen spores i den sidst anførte varsomheds-regel, ved siden derad kan fremhæves den retoriske farve, især i afsnittet om skriftklogskab; dertil bliver at henføre fremhævelsen af ydersiden i menneskets færden (t. eks. 19, 30; 21, 20 [22]), hvortil høre skildringer som 31, 12—21 [13—24] (trikliniet); mest slående turde være det om dogmatisk stoisisme mindende udsagn 43, 27 [31]: *το πᾶν εστιν αὐτος*, han (ɔ: Gud) er det hele, som kunde ægge til omstillingen: det hele er Gud (skriftet: boresjit rabba forklarer ytringen i henhold til nævnelsen for Gud: makom d. e. stedet). Men de enkelte stænk er ikke sagen, det er hellenismens magt over tiden, som lægger sig for dagen i et palæstinensisk, i landsmålet affattet skrift. Vel er dette med Aleksandrien for øje blevet iført den græske dragt (og derved bevaret i helhed for os); men også hos forfatteren, som neppe uden selvfølelse nævner sig: *Ιεροσολυμιτης* (50, 27 [35]), kendes et vitterligt forhold til hellenismen; dog er dette her hverken som i den ikke lidet senere jerusalemske psevdepigrafi eller som i omtrent samtidige aleksandrinsk visdomsbog for ikke at tale om ældste sibylliner. I Henokbogen blev forholdet rent ud afvisende, skønt ikke som senere i Jamnia; hellenismens repræsentant var Asasel (s. 80), det onde i prinsipiel skikkelse. I Aleksandrien forkastede man ikke ganske dette syn på det hellenske, som begivenhederne i dagene efter Siraksbogens affattelse gjorde forsvarligt;

men idet man samme steds gav det en vending, blev det et andet; det afvisende slog om i det overbevisende, indvindende. Dermed faldt ikke bekæmpelsen bort, men opgaven gled ud til gennem indvinding at omdanne. Mindst anstødelig viser bestræbelsen sig i visdomsbogen under Salomons mærke som bekæmpelse af magtens misbrug, et ord som kunde få særlig klang, al den stund folkefrihed syntes dødsdømt med selve det folkelige; kun indirekte rettes angrebet mod afguderiet som afgivende støtte for misbrug af nævnte art. Sibyllinismen slår ind i et nyt spor; den betænker sig ikke på at låne navn, tilmed maske hos den som skal bekæmpes. Og det viser sig, at et første skridt drager flere efter sig, som måske fra først af ikke kunde være i sigte; Aristeas-sagnet tillod sig (efter oldskr. 12, 2, 2) at gøre Zevs ensbetydende med den levende Gud; med Sibylle-masken kom det mytologiske til anvendelse, hvorved bibelske fortællinger gik i ét med hellenske myter. Det oprindelige formål, at drage hint fra flerguderiet, skulde ikke lide afbræk; polemiken trådte skarpere frem end i visdomsbogen, hvor varsomt denne end undgik hvert mytisk skær. I jerusalemsk visdomsbog ser forholdet til hellenismen mere fredeligt ud end i de andre grene af herhen hørende literatur, næsten som en nevtralitet. Men polemiserer den ikke mod hellenismen som sådan, så låner den mindre derfra; det kan opfattes, som om hellenismen ikke ænses, der følgelig intet forhold var, intet vitterligt. Men at sådant alligevel er, røbes alt på de udpegede enkelte punkter; den rimeligste antagelse bliver, at forfatteren har overladt til læseren selv at finde sig til rette i den sag, som ikke behøver at være i strid med det overvejende hensyn til «de unge»; formålet er her et andet end i den hellenismen bekæmpende literatur, her skal indvirkes opdragende. Forsvarligheden i den moderate optræden, som ikke skyr at tage til indtægt, bekræftes ved at agte på de forskellige sider af hellenismen, som fremdrages fra de udpegede synspunkter. Henok-literaturen stiller sig overfor græsk kultur i almindelighed,

moderen særlig til konst og færdigheder; det syn, den hævder, at alt sådant er af det onde (påvirket af fortællingen om Lamek-sønnerne af Kains æt), har selv i dagene efter overgrebet ikke kunnet trænge igennem; aleksandrinsk psevdepigrafi tog med nogen variation sigte på det mytiske som det gudelige i folkelig dragt og bliver et forsøg i eller indledning til det religionsfilosofiske, hvorved den ene part — sibyllinismen — slutter sig til det mere folkelige, myterne, den anden — visdomsbogen — udpeger mysterierne, dog som fødestavn for uretfærdighed og for tyranni. Jerusalemsk visdomsbog holder sig som ældre ordsprogsbog — på en måde, skulle vi se, fremfor den — fjern fra al teologi; dens område er livets tarv og trang, det rent sædelige. Således kunde de folkelig udprægede modsætninger i en vis ligelighed stille sig side om side, og denne forligelige skikkelse af forholdet til hellenismen uden selvopgivelse melder sig som den ældste. Modsætningen er end ikke udtalt; til en ret bedømmelse af denne bestræbelses frugt, det foreliggende skrift, er det førnødent at klare sig det uudtalte (som ikke er det uudsigelige).

I visdommens forestilling have hebræisme og hellenisme ligesom sat hinanden stevne. Man fristes til derved at antage en indvirkning af hellenisme på hebræisme; heller ikke uden grund, kun at samme ikke overvurderes. Der er forud (s. 39—46) givet antydninger af forholdet som det udviklede sig selvstændigt hos hver af de to åndsmagter, oldtidens ypperste; aleksandrinsk visdomsbog gav anledning (s. 58—9) til at fremhæve en berøring imellem de to selvstændig udviklede retninger, som end ikke faldt ud til modsætning. Dermed er sagen ikke til ende; berøringen i selve Jerusalem er ikke ensartet med den i Aleksandrien, og nok kan hin kaste et lys over denne. I «visdomsbogen» har *σοφια* kulmineret, er der sagt (Stenberg Synspunkt for opfattelsen af Philos guds-erkendelse s. 169—70), nemlig i bestræbelsen for «fra personlighedens mysterium — (at) abstrahere den virkende kraft under ét som den der er

handlingens ophav» — men hvem tilkommer æren for valget af denne forestillingsforms første trin (senere har som den kraften sammenfattende *λογος* taget magten fra *σοφια*), hellenisme eller hebræisme? I den henseende har der fundet som et omslag sted i den ene af to udviklingsrækker, hvilket forklarer, at man på hellensk side ombyttede det første udtryk med ét, som iøvrigt lå nær også på den anden side. Indtil Aristoteles har *σοφια* nok hos grækerne beholdt sin oprindelige praktiske farve, men forestillingen indsnevredes; ved Plato var den bleven én af de fire skikkelser, i hvilke dyden virkeliggøres; altså kunde den ikke være alt omfattende. Det er med sidstnævnte præg visdommen træder op på hebræisk side (salomonsk ordsprogsbog), ud over modsætningen: praktisk-teoretisk; intet i himmel og på jord måtte blive udenfor, ti udenfor er fortabelse (denne forestilling er fremmed for hellenismen). Af den hellenske indskrænkning i opfattelse af visdommen forklares det, at når aleksandrinsk visdomsbog (8, 7) opfører firtallet af dyder efter hellensk tælling, der istedetfor *σοφια* nævnes *φρονησις*, forstandighed (s. 61)[1]. Altså er den anvendelse af forestillingsformen, som samme steds har nået sit højeste, ført frem ikke ved hellenismen men ved hebræismen. Derfor mødes her de to visdomsbøger, jerusalemsk og aleksandrinsk, begge vistnok hellenismens indvirkning undergivne, uden at derfor sagen i den henseende står begge steder ens.

Jerusalemsk visdomsbog, som er en ordsprogsbog, slutter sig nemlig helt anderledes til den rette salomonske end det kan siges om den psevd-epigrafe, som heller ikke er ordsprogsbog (gnomisk). Siraks k. 24 er ligefrem sidestykke til Ordspr. k. 8—9, og dog med forskel. Det er ret betegnende, at en engelsk bekæmper af Siraks bog, Raynold (17de hundredår) fra sit dogmatiske standpunkt sigter den for arianisme (Fritzsche Handbuch o. s. v. 5,

[1]) Den omfattende betydning, der tillægges samme supplerende betegnelse ses af Klemens tæpperne 6, 17 (§ 155).

XXXIX); fremstillingen af visdommen i ældre ordsprogsbog har et anstrøg, man kan kalde teosofisk og som lå nær ved logos-forestillingen; et andet bliver det i den yngre skildring af visdommen. I denne kommer personifikationen nok frem men vitterlig digterisk; der fattes antydning af et evighedsforhold, som dette er givet i ordspr. 8, 21—31; visdommen tager til orde «midt i folket». derfor bliver «den højestes forsamling» (εκκλησια) og stadet «foran hans kraft» (Sir. 24, 1—2) at søge ikke heroventil men indenfor åbenbaringen på jorden. Vel fattes ikke i det følgende (ssteds v. 3—17), som er visdommens selvbeskrivelse, antydning af en himmelsk væren forud for alt timeligt (v. 3—5), men udtrykkene ere holdte i en tåge ret som til forskel fra ordspr. k. 8; hvad der siges klart, er at visdommen har sæde hos hvert folk på jorden, om den end fandt hvad den søgte især hos Israel (v. 6—7). Der er den kommen til fuld blomstring, hvilket fremstilles i et rigt billedsprog (v. 11—17 [12—20]), derfra udgår indbydelsen (v. 19 [23 el. 21]), som har til ypperste formål: paradisets genopblomstring (de 4 floder v. 25—7 [v. 30—2 eller i Kalkars overs. 26—8]). Indbydelsen kendes også i ældre bog som udgående fra visdommen (ordspr. 9, 1 fgg.), men formålet skønnes ikke at nå ud over Israel; hos Sirak er den universel, rettet til alle, hos hvem visdommen kunde have sted, altså til hvert folk. Deri mødes nok de to visdomsbøger, men uden at det universale præg er det samme i begge: i aleksandrinsk formaningen til «tyrannerne», altså revselse, i jerusalemsk en indbydelse, stilet til alle visdommens yndere (v. 34 [v. 40 el. 36]); dog uden at der i samme nævnes et gæstebud som i ældres kaldende tale. Dette træk er optaget og ført videre i frelserens lignelser med antydning forud af visdoms-forestillingen (Lk. 7, 35; 11, 49).

En forskel på ældre og yngre ordsprogsbog, som tillige berører forholdet imellem de to visdomsbøger fra omtrent samme tid men fra forkelligt sted, må fremhæves. Når i yngre bog visdommen mister det teosofiske præg med

fastholdelse af det soteriologiske — visdommen som frelsende —, så får dette sidste historisk iklædning: bofæstelsen i Israel bliver ét med åbenbarelsen for Israel (lovens). Tanken er ikke uforenelig hverken med ældre ordsprogsbog eller med psevd-epigraf visdomsbog; men i førstnævnte bliver alt historisk trængt tilbage, der mindes ikke derom, hvorimod i Siraks 24, 7—8, især v. 10 [11], hentydningen til åbenbaringen på Sinai falder utvetydig, ikke som et træk blant andre flere men som det der giver Israel fortrin fremfor de andre folk[1]). I aleksandrinsk visdomsbog kommer det historiske ret frem i anden del (fra k. 10), her er loven opfattet som lyset for Israel i modsætning til mørket over Ægypten (k. 18), altså bliver talen ikke om åbenbarelsen på Sinai så lidt som om dennes fortsættelse på Sion. Det er udgangen af Ægypten og dettes fald, som udmales, måske med sigte på hvad landet på affattelsens tid — Filometers dage — kunde ventes at gå imøde; opholdet ved Sinai og åbenbaringen sammesteds forbigås. Dette kan ikke være tilfældigt; det hænger sammen med at visdommen har begyndt sin gerning på jord med Adams frelse (10, 1), medens i Siraks bog visdommen opfattes i forhold til folke-fælledskabet. Og at i denne forskel jerusalemsk synsmåde kendes i sin særegenhed afvigende fra aleksandrinsk, stadfæstes ved Baruks bog (af foregiven babylonsk herkomst). Kærnen i samme: 3, 9—37 er tredie fremstilling af visdommen i den af hellenismen påvirkede tid; aldersforholdet til de andre to kan ikke bestemmes; stor har tidsafstanden imellem dem næppe været, men sikkert er, at Baruks bog står jerusalemsk nær fremfor aleksandrinsk. Det ser ud, som om Baruk-bogen ved sin spørgende negative form — hvor visdommen ikke er — slutter sig til Job k. 28 fremfor

---

[1]) I den senere teologi blev dette uddannet således, at loven har været alle folk tilbudt i den åbenbarede skikkelse men kun Israel modtog den; jvfr. Weber System der altsynagogalen theologie s. 19—20.

til ordspr. k. 8, men medens udgangen i Jobs bog bliver: «Herrens frygt er visdom, at vige for det onde er forstand», uden fjerneste historisk hentydning, ender Baruk k. 3 i fingerpeg på lovens åbenbarelse (v. 35—7), hvorhos udtryk ere valgte («derefter blev den set på jorden, og færdedes den blandt menneskene»), som i kristen tid villig lode sig henføre til hvad sket er i de «sidste» tider, da ved betoning af «derefter» sætningen lod sig skille fra den forud (som i græsk tekst er et vers for sig). Også i Henokbogen mødte visdoms-forestillingen (s. 82) men som oprindelig fremmed for profetisk literatur, altså som overført fra andet (ældre) område; noget lys over forestillingens anvendelse må ikke søges der (om en afløsning ved logos kan her heller ikke tales). De apokryfe skrifter under visdommens mærke ere altså som de kanoniske, ordsprog, prædiker og Job, tre: psevdo-Salomen, psevdo-Baruk og Sirak, alle kendelig før-makkabæiske.

Det blev anmærket (s. 41), at grækerne ikke ere fremmede for sammenhæng imellem visdom og lov, men hvor meget betyder forbindelsen for dem, mon en virkelig énhed? Det må prøves på forholdet imellem lov og moral (ethos), her er opfattelsen afgørende i forskellen på hebræisme og hellenisme. Vistnok er hebræismen forholdsvis uomskiftelig (s. 324—5), derfor ikke ud over al omskiftelse, om denne end ikke har været så dybtgående som den fra kritisk standpunkt ansættes imellem hebræisme og judaisme. Uomskifteligheden har grund i, at for hebræismen dækkes livsprinsip af sædelighedsprinsip (Spådommene II, s. 7—9). Folk og lov ere født og båren med ét slag; så lidt som dette folk kan ombytte sin lov med nogen anden, så lidt føre sit liv på andet vilkår end det i loven givne eller være uden lov; denne er given, ligefrem given folket — ti fra loven kommer livet ikke — for alle dage, så at folkets uomskiftelighed ret beset er lovens[1]). Lydighed mod loven må nok være grundsætning for ethvert fremad-

---

[1]) Derfor er Mt. 5, 18 tilsagn om Israels uforgængelighed.

skridende folkeliv; i Hellas blev den indskærpet af ham, som blev ramt af lovens uretfærdige håndhævelse, Sokrates (dog meldte uretfærdigheden ligeoverfor dette sit offer sig ikke som sådan); dermed var det ikke nægtet, at der jo kunde være en højere ledende tanke i livsførelse for den enkelte end for folket. I efter-sokratiske dage blev spørgsmålet rejst om sådan ledende tanke. Lydighedsforholdet skulde ikke opgives men frigøres for al udvorteshed, der tilstræbtes samklang af det bydende og det lydende i selvbestemmelse, men derved blev det misligt at opretholde samfundsmagten i nogen udvorteshed som stat («politi»). Erkendelsen ledte efter en højere magt, ikke undergiven folkelig tilfældighed eller indsnevring: i d e e n nævnedes den af Plato, som dermed betegnede højden, hvortil det bestående skulde løftes, n a t u r e n af stoikerne som udtryk for en oprindelighed, der ikke måtte opgives, medens hedonikerne søgte at påtrykke livets gang, altså tilfældigheden, det højere præg, idet man satte opgaven i at bringe l y s t e n (*ἡδονή*) d. e. den indre tilfredsstillelse i samklang med det uundgåelige. Alle mente de for så vidt det samme som det fælles var, at ydre anseelse, avtoritet, som normerende ikke gjorde fyldest. På dette punkt måtte lov og visdom blive to ting; hvad de aldrig kunde blive for Israel. Hvad var det der gjorde, at lydighed mod loven for Israel var så grundforskellig fra lydigheden hos hellener, at den uden at blive en anden endog kunde modtage åndelig forklaring, hvad andet end at i Israel kunde loven ikke skilles fra lovgiveren. Også hellenerne kunde lægge det an på at give lovene en guddommelig værdighed; Lykurg fik tilskyndelse i Delfi (Herod. 1, 65; jvfr. Klemens tæpperne 1, 26 (§ 170)), men det var på ingen måde forholdet som det bestod i Israel. Moses har aldrig gældt for mere end «mægler», på ingen måde er han set som lovgiver; selv om loven nævnedes efter ham, ja om man lod Moses og loven gå i ét. Lydighed mod loven blev for Israel aldrig noget upersonligt, en abstraktion eller personifikation som «lovene» i Platos Kriton;

for Israel vare forholdet til loven og menneskets forhold til sig selv sammenslyngede; udenfor hint kunde dette «som dig selv» ikke være i ret samklang. Lovprinsipet i Israel var: «du skal elske Herren din Gud» (budet forudsætter tilværelsen for den tiltalte, folket, altså troen), det kan ikke ændres eller øges, det er og bliver «det store bud». Hellenismen reves ind i opløsningen, da lov-grunden svigtede, og moral blev ét, statens bud et andet; en erstatning skulde skolen være, men derved blev enkeltmanden løftet over det fælles. Skolens «du» var ikke folket; det sank fra det bydende ned til det rådende, opgav dermed det ubetingede. For Israel var denne fare ikke; fare var der til visse, også større, men anden steds og i dobbelt skikkelse: først tilsidesættelse af personligheds-prinsipet, som måtte ende i fornægtelse og selvopgivelse — det jerobeamske forsøg, med forvarsel i guldkalven —, dernæst at bringe fremskridtet, som ikke mindre var Israels kald, profetien, i ret forhold til det urokkelige, loven. Hin fare, for hvilken de ti stammer i frafaldet faldt, var for Sirak overvunden, denne, faren i fremskridtet, stod til rest, fremtiden forbeholdt. Forholdet til hellenismen kunde fra denne side rettelig kun blive afvisende. I Aleksandrien møder senere tilbøjelighed til at lade forholdet til hellenismen skifte præg, alt som et enkelt af systemerne haves i sigte; i før-makkabæisk tid gør systemet ingen forskel, som derfor ikke tør forklares af, at stoisismen den gang var i sin opgang (Krysippos døde i udgangen af 3die hundredår f. Kr.). Uomskiftelighed får her udtryk i samklang imellem ældre og yngre kochma-retning; som i ordsprogsbogen fra Salomons dage hedder det: «visdoms begyndelse er at frygte Gud» (Sir. 1, 14), og dertil vendes tilbage, ret som prædikeren udtalte, «når alt er hørt» (jvfr. Sir. 25, 10 [11]).

Forholdet imellem hebræisme og hellenisme må regnes til det som én gang sat ikke mere forsvinder fra menneskelig synskreds; når synagogen senere søger at skyde hellenismen fra sig, da træder kristendommen ind i den

forskydendes sted. Men en mærkelig forskel er der, i mellemværendet (i nutids sprog: imellem tro og viden[1])) i de to skikkelser, som ligger i, at til den her foreliggende tid holde modsætningerne sig endda på begge sider nogenlunde indenfor det folkeliges ramme. Rammen sprænges for hellenismens vedkommende for at afløses af kosmopolitismen; dog beredes med det samme sprog og folkelighed til en fremtidsbestemmelse — i den nye pagt: de nye læderflasker til vinen den nye. Det kom ikke i selevkidernes dage; nærmere derved vare fra først af ptolemæernes; men sin modsætning fandt hebræismen i hellenismen som denne blomstrede i riget ved Orontes. Modsætningen var dog ikke fra berøringens begyndelse, som den her omhandlede literatur vidner, og særlig udpeger Siraks bog sigtet på et emne som alle dage for åndsmagter under udviklingens vilkår må have betydning, nemlig opdragelsen. På begge sider af det dragne skel gør denne tanke sig gældende; forskellen røber den rådende ånd. For Israel er opdragelsen af vedvarende betydning, tilmed gennemført; i det stykke kunde en udtalelse som apostelens (Gal. 3, 24) ikke modsiges, om den end må udfyldes med en efterfølgende: 2 Tim. 3, 17. Den har rod i personlighedsprinsipet her som folkets livsprinsip, alt som dette klinger igennem ordet: I skulle være hellige, ti jeg er hellig. Israel er til kun som helligt folk; udenfor båndet («de levendes knippe» 1 Sam. 25, 29) er det prisgivet, fortabt. Et tilsvarende til dette omfattende, alt betingende forhold frembyder hellenismen ikke; den er ikke «sønnen som er kaldet» (Hos. 11, 1). Opdragelsen må for den have mål indenfor udviklingen og betyde uddannelsen til mands-(kvinde-)alderens modenhed. Herved føres blikket tilbage til dem der på hellensk område hed visdommens bærere: sofister og filosofer (s. 40); sofister gjorde opdragelsen til et særligt anliggende[2]), selvfølgelig

[1]) Jvfr. Frimenighed og apostelskole I, s. 129. [2]) Man huske den betydning som alt det mytiske tillagde: Chiron og Mentor.

med øjemærke på ungdommen, hvorved sammenstødet med Sokrates hidførtes; filosoferne stillede sig ikke opgaven sådan, for dem var aldersforskjellen underordnet om end fortrinsvis ungdommen samledes også om dem; tiden førte det med sig, at det afsluttende trin i hellensk uddannelse blev den filosofiske skole, hvilket udtryks oprindelige betydning ikke var angivelse af noget fælles — dannelse — men af det særskilte livssyn. Manglen ved det græske opdragelsesvæsen var at søge i sammes foudsætning: familien. Det var på Sparta, man i Jerusalem helst tænkte, når talen var om hellenismens oprindelighed (til forskel fra det hellenistiske); netop der havde samfundet trængt familien til side; denne var så at sige ikke. I Aten stod det anderledes i så henseende, neppe derfor bedre; hetæren var selv i den smukkeste fremtræden tegn på hvor lidet familien d. e. kvinden i hjemmet formåede at fyldestgøre åndeligt behov. Mytologisk var Afrodite også huslighedens symbol med skildpadden som emblem. Her kunde Rom synes at tage prisen fra Hellas, dog kun til en tid eller til dels; huslighed og dannelse vare to ting; pædagog blev den græske slave, et forhold der kunde vise sig fra en smuk side (M. Tullius Tiro) og give trællen, dette umistelige led i den romerske familie, en vis forklaring, men ikke mindre betegnes derved kløften som uoverskridelig imellem opdrageren og hans emne, selv som frigiven kunde hin ikke stå lige med fostersønnen[1]). For kønnene vare — andet kunde næppe ventes — vilkårene ikke lagt ligelig; den filosofiske skole var udpræget mandlig; først på hellenistisk område findes kvinden på denne plads (Hypatia). Men med båndet imellem opdragelse og familielivet er folkelighedens rod overskåren; dannelsen satte sig bestandig skarpere den opgave at føre bort fra det, hvorpå den givne sædelige substans, fælledskabet, hvilede. I fælledskabet står alle dage sædeligheden prøve.

---

[1]) Et forhold som hos nordboerne: de kårede fosterfædre, hvilket betegnede en hæder for disse, kendte den klassiske oldtid ikke.

Her forklares det tilsyneladende modsigende, at for Israel havde naturgrunden på ingen måde den betydning som for hellener, og dog kunde det anderledes fastholde en naturgrund i det folkelige. Det patriarkalske var ikke blot på en enestående måde på ny ført frem i Tobit; folkelivets forudsætning, samlivets grundlag var og blev familien, som end ikke dulgtes ved høj-hellige samlinger (påskefesten), hvortil hellensk *πανήγυρις* intet sidestykke frembød. Det faretruende kendtes tilvisse; i Salomons dage havde flerkoneriet fået magt, og helt forsvandt det aldrig i de folkelige dage, som Herodes familieliv bevidner og selv endda talmuds forskrift: «ikke over 4 hustruer, kongen ikke over 16» [1]). At dog denne fare kunde komme ud af sigte, ses af Siraks visdom, ingenlunde således at øjnene luktes. Selv fra Salomons dage kendes det betegnende: «moderens lov», hvortil faderens formaning forholder sig supplerende; og som intet andet livsforhold vender familieforholdet idelig tilbage også i yngre ordsprogsbog; mands og hustrus, forældres og børns, tildels også syskendes indbyrdes berøringer afgive et uudtømmeligt emne. Vistnok havde opdragelsen også sin tidsgrænse; i hjemmet kunde den ikke føres ud til et afsluttende; i yngre ordsprogsbog spores fremfor i ældre — overgangen i det stykke danner prædikeren — skolen i selvgyldighed jævnsides familien. Men hvor afvigende fra det hellenske var ikke her løsningen af problemet: skole og (eller) hjem! Nok kan ved sådan sammenstilling skolen i Israel frembyde et fattigt skue, men målet var ikke det samme begge steder, og i henblik til mål er ikke det glimrende det som fortjener fortrin. I hellenismen var alt anlagt på uddannelse af hver enkelt, dog uden den forudsætning, som er retledende for sådan bestræbelse: personligheds-prinsipet; den enkeltes uddannelse betød løsrivelse fra

---

[1]) Først i 11 hundredår efter Kr. forbød en talmud-lærer, Gerschem ben juda, kaldet: meor hagola, de banlystes lys, flerkoneriet (H. L. Strack i teolog. literaturblatt 1884, sp. 243).

folkelig substans, skolen kunde ikke i erstatning byde en hjemstavn. Hos Israel var det anderledes; netop fordi opdragelsens tanke beherskede det hele og folkelivet retteлig sås som fremgang til målet, «et vel beredt folk for Herren» — jvfr. Mose kvad og Sakarias' af Abia skifte —, måtte den enkelte ikke slippe hvad der bar det hele, og afværget var adskillelsen end sige striden imellem lavskole og høj-skole, det folkelige og de lærde. Israels skole oplukkede sig for enhver alder (Lk. 2, 46), men den opbyggede lige så fuldt som den oplyste (deraf den hellnistiske nævnelse: προσευχη; lignende ὁμιλια i den senere betydning), den nøjedes ikke med et navn der pegede på udenomssyssel (σχολη, otium, ludus), den kaldte sig selv: forsamlingen, synagoge (jvfr. s. 256—7, 328). Nok gjorde de fremtrædende lærere sig gældende; men den senere kappestrid imellem navne — lærehusene — synes mærket af hellenismens indvirkning selv efter dennes banlysning. I Siraks visdom er sådant ikke at spore, om ikke deri, at den slap Salomo-navnet, hvilket navn kunde afgive en dæmning mod enkeltmands-vigtigheden, som i Hellas bredte sig yppigt. Salomo-navnet betegnede visdommen som én, om end forkyndt på forskellig måde; visdom — profeti — salmevers, alt var groet på samme grund, loven, udgjorde derfor tilsammen en helhed. I så henseende står Siraksbogen på et skel. I den giver den skriftlærde i senere betydning første gang møde; men sammenholdes lovprisningen af samme visdom (38, 24 [25]— 39, 11 [18]) med berømmelsen af den der støtter sig selvskreven til Salomonavnet (k. 24), skønses forskellen; helt en anden klang! I Israel er den uundgåelige strid ikke imellem personligheds-prinsip og samfunds-magt, hver især fandt sig tiltalt i budenes: du o. s. v., som i første række gjaldt Israel som folk, og således helt igennem («hør, Israel, Herren din Gud, Herren er én!»). Derfor hverken kunde eller vilde de navnkundige lærere sprænge synagogens sammenhold; aldrig kunde rabbinske skoler, selv under modsætningen: Babylon—Palæstina, blive som Hellas'

filosofiske; grundlag og mål var given under ét. Hvor vildledende end helt sene overførelser (Josefs) af hellenske bestemmelser på det israelitiske må have været for fremmede, det var endda ikke svært at blive det grundforskellige vár. — For kvindens vedkommende kan forholdet i synagogen synes mindre lovende end i de græske skoler, heller ikke kristendommen gjorde forandring deri (1 Kor. 14, 32—34; 1 Tim. 2, 11—12; 1 Pet. 3, 1—2; jvfr. Lk. 8, 2—3); om en Hypatia kunde der en gang ikke blive tale, selv om man skattede en Judit, virkelig eller fingeret (jvfr. s. 156—7). Væsenlig blev familien kvindens område, men at hun der var den sammenholdende, kendes af lovbestemmelsen (om arvedøtre 4 mos. k. 36) og af Rut. Det var i tidens fylde kvinden forbeholdt at give det tjenende forhold en glans, det savnede i den hellenske verden (eller i verden), og derved mildnes det urørligste af alle skel, skellet imellem bydende og lydende.

Anden del af Siraks visdom (fra 39, 12 [16]) skiller sig stærkere fra hellenismen end del 1, selv når kochma og n' buah slå klarest igjennem som 36, 11—17 [10—17]; men med det samme fjerner del 2 sig også fra ældre ordsprogsbog, idet salmetonen her optages i «vismændsordene»; det er, som blive David og Salomo ét. En israelitisk Pindar (jvfr. s. 45) er det dog ikke; modsætningen til hellenismen bliver, ti på det høje stade slutte skole og helligdom sig sammen, og ypperste visdom er den der lader fortiden, fuldtud folkets historiske fortid, stråle i uforgængeligt lys; for Israel gælder det om i sandhed at blive (ikke blot: at kende) sig selv, Guds udkårne. Det ideale indesluttes af kritisk ramme. At i del 2 standpunktet bliver et højnet, kendes i indgangen både på det, den talende — tiltaleformen som yngre ordsprogsbogs egenhed opretholdes også her — siger om sig selv og lige så på selve tiltalen. Det første udtrykkes ejendommeligt: «som fuldmånen blev jeg fyldt»; for så vidt udtrykket ikke forklarer sig selv, må 27, 11 b jævnføres: «den uforstandige omskiftes som månen». Fuld-

månen er vel ikke udover omskiftelsen men betegner dog højdepunktet, som er hvad der skal udtrykkes; den talende træder op på det høje stade uden opgivelse af d. e. fraskillelse fra det lave. Tiltalen rettes derfra til «hellige sønner» — første led i denne betegnelse (ὅσιος) har hidtil ikke været brugt, ordet «søn» (υἱός) kun en enkelt gang (7, 3), det stadige er τεκνον, barn — og går straks over til opfordringen «at love Herren». At tempelstadet ikke har trængt bort fra skolestadet, kendes af v. 32 [40]: «derfor blev jeg fra første færd styrket, og jeg lagde det på sinde og efterlader det i skrift», hvormed vises tilbage til selvudtalelsen i del 1: 33, 16—18 [18—21]. Indsigten, som får udtryk i lovsangen, er denne, at af Herrens gerninger ingen er forfejlet: «ét er ikke ringere end det andet, alt vil kendes tjenligt i tide» (39, 34 [41]); jvfr. 16, 24 [27[1])]; 18, 15 [17]). Lovsangen afbrydes med en overvejelse, som har til indhold menneskelivets vilkår i det hele taget; denne omspænder 40, 1 — 42, 8 [9] med en tilgift: 40, 9—14 [10—20[2])]. Overvejelsen indledes med en klage: «et tungt åg er lagt på menneskene (Adams) børn fra deres udgang af moders liv indtil den dag, graven alles moder optager dem». Dermed er tilværelsen ikke kendt trøstesløs, opfattelsen er ikke pessimistisk, som særlig eftervises 40, 17 [19] — 27 [30]; dog er det, som giver helsebod, ikke de ydre goder, hvor stor betydning de end have, ti værre end døden er tiggerens, den hjemløses, liv (40, 28—30 [31—33]) — men opdragelse i og til visdom; denne angives med hensyn til alle livsforhold i 41, 14 [17] — 42, 8 [10—11[3])], hvortil knyttes som spesifikation af dens virkninger ordet om døtre v. 9—14 [12—20[4])]; fremhævelsen af opdragelsens vanskelighed i angivne retning hænger sammen med synet på kvindens stilling, som ikke i personlig henseende altid falder heldigt

---

[1]) I Kalkars overs. v. 25. [2]) Hos Kalkar v. 18. [3]) De to vers, der svare til græsk v. 8, fattes hos Kalkar. [4]) Hos K. 9—18.

ud i sammenligning med mandens; deri frembyder sig en henvisning til faldets fremstilling i 1ste mosebog og derigennem en tilnærmelse til det ny-testamentlige (pavlinske: 1 Tim. 2, 13—14).

Så vidt overvejelsen, lovsangen optages i 42, 15 [21[1])]; fremherskende tone i samme er den fortællende. Herfra til udgangen danner bogen sluttet helhed: først Guds lov og pris (42, 15 [21[1])] — 43, 33 [38]), dernæst fædrenes pris, alt så vidt de h. skrifter give emne (k. 44—49), tilsidst lovprisningen af hvad der kan holdes udenfor skrifthjemmel, al den stund Israel har det levende for øje, som er ypperstepræsten (50, 1—21 [28]); hvortil atter føjes selvudtalelse — svarende til indgangen (39, 12 [16]) — med opfordring til læseren at istemme lovsang: 50, 22 [29] — 51, 30 [39]. Hvad der udmærker lovprisningen nedlagt i skrift, er gennemgående fremhævelse af personlighed. Sammenholdes lovprisningen i slutningspartiets første stykke, Guds lov og pris, med den i Spidsen af del 2: 39, 15—35 [19—43], vil hin kendes at stile efter i Herrens gerninger at finde personligheden, hvilket er udtrykt således: «summen af ordene bliver: det hele er han» (43, 27 [31] *το πᾶν εστιν αυτος*, som minder i formen om prædik. 12, 13). Man har heri fundet, neppe uden grund, en hellensk klang (s. 332); men selv om det er, kunne ordene ikke betegne den stoiske ligestilling af skabt og uskabt. Ikke er det verden, som kaldes Gud, men Gud er personlig også i sit værk. Med slutningsordet: «de fromme gav han visdom» (43, 33 [38]) knyttes udgangspartiets part 1 (fra 42, 15 [21]) til sammes part 2, fædrenes pris, på en måde som kan siges at stemme med sammenknytningen af Salomons visdoms del 2 og 3 (Visd. 9, 18 — 10, 1). I det hele er der trods selvstændig fremkomst og tilsvarende anlæg af hver af de to visdomsbøger overensstemmelse i begges slutningspartier. Overensstemmelsen

---

[1]) Kalkars v. 19.

har krav på opmærksomhed som hørende til tidens karakteristik.

Tilbageblikket er en sjeldenhed i den gamle pagts kanoniske skrifter, aldrig blive de sammenfattende som de apostolske; når et tilbageblik findes, nåer det ikke let ud over Mose dage som i salm. 78 og 106; en enkelt gang — i salm. 105 — omfatter det også patriarkernes. I hjemfærdstiden får tilbageblikket magt (jvfr. 1 mak. 2, 51—61, også Judit 5, 15—19); deraf forklares det ensartede i slutningen af to indbyrdes så uensartede skrifter som de to visdomsbøger. Forskellen bliver stor nok; dertil kan bemærkes, at på dette punkt er fortrinet, som nutiden ellers tilkender aleksandrinsk visdomsbog, fra hvilken man har villet afskære slutningspartiet som ikke jævnbyrdigt med det forudgående, afgjort på den jerusalemske side. Her er slutningspartiet i alt fald fra 42, 15 [21] højt poetisk (gengivet af Grundtvig i «Sangværk til den danske kirkeskole» nr. 56), en énhed af masjal og salmodi uden tilbagegang til gnomisk form. Dog er konstsiden ikke det fornemste i forholdet imellem de to samtidige visdomsbøger. «Aleksandrinsk» lader personligheden fortone sig i visdommen, den formelig skyr navne; visdommen har udrettet alt, gjort det rette og frelst selv det vrangvillige; i jerusalemsk salmodi klinge navnene fuldt ud, de ere sagen (44, 8 [9]). Vistnok savnes lovprisningen af den højestes navn, det er i overensstemmelse med advarslen 23, 9 [11]; og dog findes et navn: «han er det hele». Ved fædrene er der intet hensyn af den art; Guds ære lider ikke under deres nævnelse, efter hvem han har selv kunnet tage navn. Og i helt anden forstand end i aleksandrinsk visdomsbog gennemføres her tilbagebliket. I hin er sagen det dogmatiske; derfor standser tilbagebliket ved det som giver det søgte udbytte, Israels sejr over Ægypterne; derimod lader jerusalemsk visdomsbog blikket glide tilbage gennem tiderne og atter fremad, dog kun så langt skrifterne, de hellige, nå. Opgaven bliver at karakterisere de navngivne; i aleksandrinsk visdomsbog, som kun kender

visdommens gerninger, frelsende og revsende, udpeges de store vendepunkter, i alt fem: første overtrædelse, brodermordet, floden, de fem stæders undergang og ægyptisk katastrofe, sidste delende sig i to: omslaget i Josefs dage (visd. 10, 9—14) og afgørelsen ved Mose (fra visd. 10, 15 indtil slutning). Det som optager forfatteren er sidste katastrofe; vistnok som på én gang frelsende og straffende men især som vitterlig for alle tider, da det som fik sin dom er hvad der nok holder sig opret dog som domfældt, nemlig afguderiet. Visdommen bevarer ikke blot fra afguderi (om Salomos fald ties der), den er afguderiets overvinder, og sejren kommer folket til gode. Dermed haves ikke mindre hellenismen for øje; forskellen på datidens og fortidens Ægyptere, ptolemæer og faraoner, er ikke større end at den magt, for hvilken disse faldt, må blive også hine overlegen. Folket er i behold ved visdommen; denne tiltaler jordens vældige, påmindende og advarende, dog også dem med frelse til formål; ikke den, hvorved land og rige bevares — således som snart efter Sibylle-kvad peger på vendepunktet i den 7de Ptolemæers dage — men snarere frigørelse fra fordærveligt fællesskab.

«Fædrenes pris» har ene folket for øje, først derefter kommer et flygtigt henblik til det fremmede på en fra aleksandrinsk visdomsbog såre afvigende måde (50, 25—26 [33—34]). Ikke vendepunkterne men hovedskikkelserne i folkets liv forherliges, af profeterne dog kun seks: Samuel og Natan, Elias og Elisa, Jeremias og Hesekiel, dertil under ét de tolv (Jesajas «den store» [1]) nævnes i forbindelse med konger 48, 22 [30]). I den parvise omtale,

---

[1]) Tillægsordet viser, at Jesajas fremhævelse ikke først skyldes kristelig bedømmelse, som den særlig ham lemlæstende kritik nok foregiver. At nævnelsen: stor her er en anden end den senere synagogale, som Jesajas må dele med to andre, er ligefrem; med hans plads i rækken var talmud i vilderede; det kunde blive den tredie (baba batra).

som må kaldes tidsvarende (s. 296—97), kan ligge en hentydning til grundsætningen om toheden i Herrens gerning (42, 24 [34]; 33, 15 [17]). Også komme her vendepunkterne i folkets liv frem ved de tre par profeter: kongedømmets opkomst, rigets deling og hjemfærden. Særlig vægt tildeles broderparret forrest i rækken, Aron fremfor Moses (45, 6—26 [10—49]); et sidestykke dertil afgiver Sal. visd. 18, 20—25, hvor dog en enkelt i aronsætten forherliges, nemlig Pinehas. Siraks søn slutter lovprisningen af Aron med en bemærkning om forholdet imellem kongedømme og præstedømme som stillede lige i uforgængelighed (arvelighed) — den profetiske gåde i kongedømmets uforgængelighed berøres ikke — og med en bøn for Arons hus, et det må «beholde visdom til at dømme folket ret». — Sidst i rækken er Nehemias, alt som han er den senest i de h. skrifter omtalte; således forklares fremhævelsen fremfor Esra, men nok må dennes og ligeså Daniels forbigåelse falde på. Nehemias gav Jerusalem lås og lukke; så er han i skriften indtil videre den der lukker, hvorimod med Esra en ny tid går ind, til hvilken Daniel bliver at henføre. Det påfaldende i forbigåelse af nævnte to er vink om, at det afsluttende ikke er enden. Yderligere besegling får slutningen som den her kan gives ved fremhævelsen af fem (uden at tallet udpeges), af hvilke den ene, Henok, her er første navngivne (44, 16 [18]); de andre opføres i omvendt tidsorden: Josef, Sem, Set, Adam. Fremhævelsen af Henok varsler om hvad der i hyrkantiden kom til gennembrud, den sagn-historiske skikkelse; dog skal ved samme Adam ikke forringes, ti han kaldes den der er «over alt levende i skabningen», som sigter til at han fik herredømmets ord af skaberen. De tre som skille hine to ere hver på sin vis stamfader: Josef til den fraskilte del, Sem til den gren af folkefærdene, i hvilke Israel har frænder, og Set højere op til de frommes æt, de hellige børn alle. En overensstemmelse antydes imellem Henoks optagelse og hjemførelsen af Josefs

ben; tanken om hjemfærd i kommende dage er for skriftets del 1 ingen fremmed (36, 11 [10]).

Skildringen k. 50 må ikke ses i flugt med fædrenes berømmelse som tilgift. Man har hvad den navngivne personlighed angår valget imellem Simon I i tiden nærmest efter Aleksander og Simon II 100 år senere (jvfr. s. 284—85), efter alle mærker samtidig med forfatteren d. e. den ældre Siraks søn. Begge stå udenfor de h. skrifter, i hvilke «fædrene» alle findes; det er i sig selv rimeligt, at her den yngste af hine to er ment, da lovprisningen af ypperstepræsten gælder embedsstillingen og betegner det ikke til fortiden hjemfaldne, hvad alt lovgivningen omhegner som det uforgængelige i lighed med alter-ilden. Hertil passer den ytring, som overleveringen (pirke-abot) tillægger Simon II: «verden hviler paa tre piller: lov, bøn[1]), barmhjertighed». Ikke udpeges som i fædrenes lovsang karakteristiske oplevelser men den alle dage sig lige tjeneste, såvidt den foregik for folkets øjne. Dog fattes det udpegende ikke ganske; først et byggeforetagende ved templet (50, 2), som nok kan have berøring med Antiokes d. st.s brev (oldskr. 12, 3, 3), om end Simon II's død falder noget nær sammen med affattelsen af kongebrevet; dernæst den iagttagelse, at det såkaldte «hav» i forgården (1 kong. 7, 23—6), hvori offerdyrene tvættedes, til hin tid fandtes for lidet (v. 3), som tilkendegiver offervilligheden; altså tjener det ene af disse træk præsten, det andet folket til hæder, tilsammen indlede de skildringen af præsten i hans fremtræden for folket og ligeså af folket i dets forhold til præsten. Som sær belejlig til saadan skildring er en bestemt dag valgt, forsoningsfesten; de tre store højtider vare ikke på den måde knyttede til helligdommen med deres mindelser om Ægypten, Sinai og ørken. Tjenlig til forfatterens øjemed er kun slutningen af hin festdagshandling: den begynder

---

[1]) Dette at forstå i lighed med det hellenistiske προσευχη, dog med begrænsning til templet.

med udgangen af templet i fuldt højtidsskrud, hvilket angives efter de enkelte stykker (v. 5—10; lignende Sal. visd. 18, 24—5); derpå følger ofringen i forgården, hvorved folket var øjenvidne og gennem bønnen deltager (αναβασις v. 11—19 [25]), altså opgangen til brændofferalteret og hvad der blev at foretage; der sluttes med fredlysningen over folket (καταβας v. 20—21 [26—28]; man må ikke med Kalkar lade præsten være talende i v. 22 [29] men — som den avtoriserede overs., og ligeså Fritzsche —: folket). Altså ender det hele ikke i en opfordring men i det, opfordringen kunde sigte til: en lovsang (v. 22—24 [29—32]). Hvad derpå følger, vedrører forfatteren, dels som Israelit, dels personlig.

Den første af disse bemærkninger (v. 25—26 [33—34]) indskærper på en måde, som aleksandrinsk visdomsbog mindre fristedes til, Israels modsætning til de andre. Det er nærmest for en indklædning — på gnomisk vis — at her nævnes tre folk, da kun ét menes, det sidstnævnte, hjemfærdstidens modstander, som først i Hyrkantiden kuedes, dog uden at modsætningen derved svækkedes; om de to forud ere læsemåde og fortolkere heller ikke på det rene. Fuld af indtrykket gjennem herligheden i templet kan israeliten kun med dybeste uvillie tænke på, at man i Sikem drister sig til at bejle til ligestilling, endda måske yderligere; i retstrætten giver den nye pagts Jesus denne ældre medhold (Joh. 4, 22). En modsætning til Sikems dårskab er den «forstands og indsigts tugt», som manden fra Jerusalem byder i den på det nærmeste tilendebragte bog.

Uden at stille sig side om side enten med fædrene, hvis række er fuldtallig i skrifterne, eller med ypperstepræsten kan forfatteren for sin del nok istemme en lovprisning, som til forskel fra den forud nævnes «bøn». Her er i ingen retning personen den som forherliges; således som for en stor del i Judits lovsang (Judit k. 16), efterklangen af Deboras. I v. 1—12 [18] skildres egen oplevelse, næsten som i salmerne; oplevelsen er den bedendes

frelse. Der synes i følge en bagvaskelse ved hove (v. 6; rimeligst det syriske; i så fald efter dagen ved Paneas (195), som gav landet i syrerkongens vold), at have truet livs-fare, den betrængtes tilflugt var bønnen (et noget påfaldende udtryk møder i v. 10 [15]: κυριον πατερα κυριου μου, en betegnelse af Gud som kongens fader). På denne efterklang af davidsk salmetone følger det for tiden særegne: v. 13—22 [19—31], nemlig frelsens måde, ikke ved en åbenbarelse eller særlig forsyns-gerning, men ved det, hvorpå den bedende alt forud for forvildelsen har lagt vind, visdommen. I denne udtalelse ligger syndsbekjendelsen, dog ikke indrømmelse af hvad bagvaskeren kan have sigtet for. Stedet hvor visdommen er at søge, angives foran templet (v. 14 [20] jvfr. s. 328); intet skal hindre fremgangen (v. 17 [24]), ti den støttes ved granskning i loven (v. 19 [26]; λιμου fejlskrift for νομου); ikke uden bøn (v. 22 [31]): tungen er skænket, tilmed evne til at udsige visdommen. Denne udtaler sig i lovprisning, som til alle tider har været Israels sag, men hvad tiden lægger på tunge, siger sidste afsnit: v. 23—30 [32—39]. Deri beskrives skolegerningen i udtryk, som ere gentagelse af 6, 24—25 [26—27] og ydermere måske klinge gennem vor Jesu ord Mt. 11, 28—30, hvilket tildels også gælder om visdommens indbydelse (Sir. 24, 19—21 [23—6]); udtrykket: åg (ζυγος) minder tillige om 40, 1. Læreren har sin løn i det, han giver: belæringen; lærlinger skulle finde løn (v. 30 [39]) i hvad de tage til følge. Medens udgangen af aleksandrinsk visdomsbog har folket for øje som helhed, sigtes her i udgangen på den enkelte, alt som det stemmer med skolestuen. Ældre ordsprogsbog fattes fuldtonende slutning, om ikke den skal findes i hustruens pris. Siraks søn har forud følelse af at være «sidste mand» (33, 16 [18]), hvilket kan betyde, at det nye, som indledtes med den forbigåede (ɔ: Esra), stiler til udgang og opfyldelse. At hellenismen også er sinkende og ydermere bereder et «mellemliggende», er end ikke vitterligt.

———

Med det samme masjal-samling og en dertil svarende digtning er genoptagen med alle mærker af efterslæt, kan den ypperstepræstelige tid regnes som udgående (jvfr. s. 293—4 fg.). Det var Sirak-sønnens bøn for Arons hus, at det måtte «beholde visdom til at dømme folket ret». Det var forjættelsen, hvorpå brystsmykket pegede (Sirak 33, 3); den havde i hjemfærdstiden fået forøget betydning. Men alt som hellenistisk periode skred frem, har det taget en helt anden vending end bønnen begærede. Hidtil kunde helleniseringens periode endda passe ind under betegnelsen: ypperstepræstelig; men end var en prøve forbeholdt Israel, den at afse sin ypperstepræst. Der må gåes tilbage til forholdenes udvikling i Simon II's dage (s. 284—94) eller om ikke i dennes egen levetid så i sønnernes; makkabæernes anden nævner to: Onias — som ypperstepræst: III, den sidste af ret linie — og Jason (Josua), hvortil Josef vil føje en tredie: Menelaos. De to sidste navne tale tydelig nok om hvad tiden bar i sit skød. Josefs angivelse har neppe rigtighed; betydningsfuld er derimod hans beretning om Simon II's systersøn, Josef, og dennes afkom, hvoraf første partikamp i Jerusalem udspandt sig imellem bastarden Hyrkan og de ægte fødte Tobiæ-sønner (d. e. sønne-sønner), med hvilke sidste morbroderen, ypperstepræsten, gjorde fælles sag. Det var begyndelsen til kampen imellem syrisk hellenisme og dens modstandere, enten hjemlige eller ægyptiske (Hyrkan); den blev på en skæbnesvanger måde ført videre ved Simonsønnerne, to eller tre i tallet, af hvilke Onias III faldt som et offer, hvorpå kampen udspandt sig videre imellem de to fuldt ud helleniserede: Jason og dennes formentlige broder: Menelaos, hvilket afgiver et hovedparti i makkabæer-bogen (anden). Den ypperstepræstelige værdighed, som bortførelse og tempelbrand ikke havde rokket, sank med Onias III's død i Antiokus IV's tronransår (175) og med sønnens Onias IV's følgerige flugt til Ægypten (160, i Demetrius soters dage); der rejste synagog-templet i Leontopolis sig, under forhold helt forskellige fra dem der

foranledigede opførelsen af det samaritanske i Aleksanderdagene. De indrømmelser, der i Jerusalem bleve gjorte til «Onias-templet» (se Schürer Lehrb. der n. t.lich Zeitgesch., udg. 1, s. 683, n. 1) vare en indirekte anerkendelse af den grundlæggeren tilføjede uret, som ikke var ene syrerkongens skyld. I Simon-sønnernes indbyrdes kamp med nævnte udslag tog Antiokos IV nok virksom del, og overgrebene nåede derved et hidtil ukendt omfang; men ved dem begyndte ikke brydningen imellem hebraisme og hellenisme. Som i andre Tilfælde har man godskrevet en enkelt personlighed for hvad der skyldtes mere uforgængelige magter, således også her. Men den enkelte kan have bragt nyt tonder ind i branden, og ved den brand, som da opblussede, skabtes makkabæer-tiden, som derefter har givet sig udtryk i den makkabæiske literatur. Dennes opkomst kan ikke sættes længer tilbage end efter fredslutningen med Syrien (Antiokos VII) i Hyrkans dage; på modsat led er den ikke nået ud over det syriske riges opløsning, som i sin udgang blev romernes (Pompejus') værk; den går fremdeles ind under betegnelsen: hellenistisk. Dermed er anden periode i hjemfærdstiden ligesom første delt i to afsnit (s. 280): det ene, som ansættes fra 199, slutter med jerusalemsk visdomsbog eller Simon II; næste, som det efterfølgende skal belyse, spænder fra Hyrkan, Josefs (Tobias') søn til Hyrkan, Jannæus' søn; et mellemliggende tidsrum bliver der, som har været tiden for bedrifter — makkabæerkampen — fremfor literaturfostrende men bliver netop derfor i den efterfølgende literatur emnet. Man tillagde den et særligt navn; det kendes fra 1 mak. 14, 28 (*Σαραμελ*) og Origenes (Evseb kirkeh. 6, 25 — sarbet sarbaneel), hvilket tydes forskelligt; i hovedsagen må det udpege tidens mænd som «Guds børns fyrster».

Det blev sagt (s. 305), at i makkabæisk literatur indtager den bog, der nu bærer navn af anden, en ypperlig plads, både for dens egen skyld og for den anerkendelse, den har opnået i menigheden og ikke meget ringere forud

i synagogen; derfor bliver dog til begivenhedernes fremstilling den s. k. første uden sammenligning den vigtigere; den er heller ikke uden betydning for tidens karakteristik. Ene den giver et samlet billede af hvad der er foregået i hint mellemliggende tidsrum, som afgav den følgende literaturs emne, måske set gennem lidt farvet glas, men når holdes tidens farvespil helt udenfor fremstillingen? Navnet: første passer, for så vidt den i tid går forud for øvrige beslægtede frembringelser; dens nærmeste forgænger må altså Siraks-bogen have været. Hjemfærdstidens literære frembringelser ere alle enten ældre end Siraks søns visdom — om ikke jævnt gammel med den — eller yngre end makkabæernes første bog; de to skelsættende skrifter skilles mindst ved de udpegede 60—70 år, d. e. største delen af 2det hundredår f. Kr. Tidsafsnittet, som vi dermed gå ind i, er det historiske; med selve folkets historie er historieskrivningen bleven til for anden gang, atter uden forfatter-mærke. Her bliver det afsnit, som kan kaldes det mørke, første, ligesom det i perioden forud gælder om andet; således slutte disse to tidsafsnit sig sammen; skellet imellem dem er syrisk fremfor israelitisk. Dog kendes der tre udviklingstrin i hjemfærdstiden: på første bliver staden til på ny med helligdom og skrift samt med sit lukke; på andet, som betegner ægyptisk overherredømme, bliver landet atter til, idet nordligt og sydligt landskab knyttes sammen til en helhed, som under hellenistisk indflydelse får nævnelsen: Palæstina, hvorved næppe nogen mere tænker på den egentlige betydning (filister-land); på tredie trin, da stad og land ere indvundne, begynder på ny folkehistorien, hvis udgang bliver fornyet lyd-forhold, tilsidst indordning i verdens-riget.

Også på anden måde kan makkabæernes første bog hævde nummer-betegnelsen; den antyder (jvfr. s. 306) i slutningen et skrift, omhandlende den tid, som forfatteren kan kalde sin tid: Johannes Hyrkans old; om der er ment et fuldfærdigt skrift eller annalistiske antegnelser,

som kunde afgive grundlag for et sådant, kan ikke afgøres. Selv i første fald er med vor «makkabæernes første» historieskrivningen på ny optagen som naturlig følge af folkehistoriens nye begyndelse; kun fremstilling af en fremfaren tid kan kaldes historieskrivning. Derfor blev også Esra- og Nehemias- — de navngivne forfatteres — bøger udenfor historieskrivningen, da de — i hovedsagen også førstnævnte — ere optegnelser fra to navngivne mænd om egne oplevelser og bedrifter. Også anden steds regnes det memoriale ikke for historieskrivning; for Esra og Nehemias stod dertil forholdene i vejen; historien kræver et folk og et rige, men i deres dage var der kun en stad og et landskab (by-mark). Inden der blev sted for en historieskrivning, måtte det der skulde beskrives, historien, tage begyndelse. Det bliver ikke en sluppen tråd at optage; et nyt må begyndes. Forfatteren af makkabæernes første fattes ikke dette syn, som skønnes af indgangen: 1 mak. 1—10[1]). Han søger ikke tilbage til det punkt, hvor historieskrivningen sidst slap; han kender forskellen på sin opgave og den der tidligere har været stillet. Da gjaldt det som overalt i de skarpe folkeskels dage med stærkt begrænset synskreds landets og folkets historie; berøringen med de omkring boende måtte i reglen modarbejdes og afvises, ikke mindst for den åndelige indvirknings skyld, som udgik især fra sø-handelsstæderne; en hovedkamp i den retning falder i Omri-husets dage, hvorved først profeter (1 kong. 19; 21), så ypperstepræsten (2 kong. 12) give udslaget. Berøringen med verdensrigerne derefter, i første række Assur, blev ikke ganske sådan; i Jonas, profetens, dage kunde der endog blive rum for en indvirkning i retning og art modsat den der fandt sted i forhold til de nærmeste; nok blev berøringen med verdensrigerne Israels folkelige fald, dog ikke til undergang. Med hellenismens opkomst blev forholdet et

[1]) Lige så datere de nyere forfattere, hvis række Jost åbner, jødedommens historie fra makkabæertiden.

andet. Dens indflydelse var af anden art end den der udgik fra Tyrus og Sidon; i hellenismen skilte dannelsen sig ud fra mytisismen. Den skulde ikke rent ud afvises; tværtimod, også den skulde på fremmende måde tjene formålet, som var sat for Israels levnetsløb; dog gjaldt det om at hellenismen ikke blev den strøm, hvormed åndelig ejendommelighed som ved tidligere magter folkelig selvstændighed bortskylledes; for sådant tab vilde der ikke findes oprejsning. Det havde vist sig, på den ene side, at uden al selvstændighed kunde ejendommeligheden ikke opretholdes, men lige så, at hellenisme ikke lod sig udestænge som i sin tid baalsdyrkelsen; tilmed kunde heller neppe hellenisering afværges, den måtte begrænses og retledes. Hvorledes og hvor vidt det var nået, blev opgaven at fremstille for historieskriveren. Og at sigte er taget på dens løsning, kendes af at begyndelsen gøres med hellenismens opkomst som verdensmagt. Hvad der siges om Aleksander, kan ikke hævde nøjagtighedens ros og mindre righoldighedens, men hovedsagen er der: erkendelse af at med Aleksander har verden skiftet skikkelse; i frembrud var en universalistisk tid som tidligere trods alle fremstormende erobrere ikke kunde være. Og dermed ses Israel at være bragt ind i forhold, det i gamle dage ikke kendte, dengang det havde at gøre først med forføreriske nabofolk, i vælde det neppe overlegne, dernæst med knusende verdensriger østerfra.

Dog var forholdet til historieskrivningen forud ikke aflyst; et sådant stillede sig frem af sig selv. Ganske havde der ikke i første hjemfærdsperiode været bortset fra historieskrivning, selv om man ikke dertil henfører Esra-bøgerne, ej heller Ester som fremstilling af en enkelt begivenhed med al tilsidesættelse af historisk sammenhæng (skriftet var et af de fem megillot, ja nævnedes fortrinsvis så, altså festskrift), så stå dog krønikernes to bøger til rest med ligefrem navn af historiske (דִּבְרֵי הַיָּמִים). Af hvem end disse må være affattede — vi kende jo ikke navn på forfatteren af et eneste historisk værk i skrift-

samlingen, så høre de afgjort til et senere punkt i hjemfærdstiden end kongernes bøger, en forskel, som har været anerkendt ved at knytte disse til Jeremias' navn, hine til Esras. Der har meldt sig trang til at fortælle kongedømmets historie om igen fra et andet synspunkt end det tidligere[1]), således at synspunktet blev forholdet imellem davidisk kongedømme og helligdommen i Jerusalem, som begge ikke mere fandtes i den tidligere skikkelse, hvorimod hensynet til den fraskilte del af folket gik ud (jvfr. indledn. til «krønikernes bøger» i Kalkars bibelværk). En sådan fremstilling måtte omspænde samme tidsrum som mindst tre af bøgerne forud (fra sidste kap. af 1 sam. til sidste kap. af 2 kong.); til gengivelse af dommertiden og Samuel-perioden var der ikke anledning. Men i dagene efter affattelsen af hint skrift havde tiden føjet sig så, at det så ud, som om hin ældste periode med afslutning i David-Salomo-tiden ved «husets» opbyggelse havde fået en gentagelse om ikke i beskrivelse så hvad mere er: i oplevelse. Når nu historieskrivningen atter optages, kunde der begyndes på et punkt svarende til dommertidens udgang: helligdommen i fjendevold, og gåes frem til det, David-Salomo-tiden betegnede, da der var fredet om helligdommen og det på en måde, som forjættelsen ved hjemkomsten angav: «jeg vil give fred på dette sted» (Hag. 2, 9). Når man vilde samle disse 40 år (175, Antiokos IV's tiltrædelse — 135, Simon hasmonæers død), som vare emnet for den genoptegne historieskrivning, måtte det falde i øjnene, at Israel alt én gang havde gennemgået noget lignende, og dermed opkom tilbøjelighed til at se nutiden så vidt muligt forherliget i genskin af hin fortid. Det er det ejendommelige farveskær, som hører fremstillingen til, ikke dog som enkeltmands værk men som grundet i tiden. Men deri lå også en fristelse til

---

[1]) *παραλειπομενα* er mindre heldig gengivelse af den hebraiske titel, som om formålet var kun at fuldstændiggøre; bedre kunde være sagt: *ὑπομνηματα* (2 mak. 2, 13).

overgreb af anden art end det hellenistiske forud, til overvurdering («falsk messiansk»). En bestyrkelse i opfattelsen kunde det nærmest — om end ikke synderlig nær — forud liggende historiske værk, krønikernes bøger, nok afgive; fortiden nu, der frembød sig som levet om på ny, var hvad nævnte historieskrift havde forbigået om end forudsat; Davids historie er i 1 krøn. given med gennemgående henblik til Salomo, forberedende samme. Faldt det så ikke i god orden som i tidens medfør, at første periode i kongedømmets historie, glanstiden, blev skrevet om igen, med en vistnok tildels forstyrrende bestræbelse for at lade det svundne gå igen i det vundne. Noget tilsvarende kan spores også i den romerske kejserhistorie, nemlig bestræbelsen for at vise Cæsarerne i Aleksandertidens lys; men for Israel kunde en opfattelse af den art på én gang have bedre hjemmel og dog blive langt betænkeligere end hvor det hele var frase som i Rom.

Nærmest var det helligdommen som i syriske kongers dage havde gennemgået en omskiftelse lignende som i filistervældens; men ikke blot tingen var på en måde den samme, også personlighederne syntes at gå igen: Juda og Simon, de to Mattatias-sønner, frembøde sig som David og Salomon genoplivede. Vistnok gør virkeligheden sin ret gældende, men bestræbelsen for at afdæmpe det forstyrrende i overensstemmelsen bliver derved kendeligere. Man har spurgt, om ikke forfatteren betragtede den mellemste af de tre førere — ti der var en gang tre —, Jonatan, med mindre velvilligt øje end de andre to; sagen er den, at Jonatan ikke har passet ind i opfattelsen, som skulde udarbejdes. Det var nok denne mellemste, som gjorde skridtet: knyttede ypperstepræstelig værdighed til hærførersfillingen og dermed gav tiden sit mærke, som skillede den ikke mindst fra den davidisk-salomonske; tingen selv turde ikke lastes, manglen såes snarere deri, at Jonatan dog ikke opnåede anerkendelse i den ny-skabte værdighed af Syriens konger. På denne anerkendelse lagdes der vægt. Demetrius soter gjorde tilbud (jvfr. især

1 mak. 10, 69), men Jonatan sluttede sig fremdeles til den illegitime Aleksander Balan, skjont denne syntes ikke at ville se ypperstepræsten i Jonatan. Det er først Simon, som opnåede indsættelse ved folket og bekræftelse ved kongen, Demetrius Nikator (14, 35; 38); ydermere antydes en anerkendelse ved hellener (14, 23) og romere (14, 40—7)[1]. Det er eftervist (Kierkegård «det falsk messianske o. s. v.» s. 30—33), at skildringen af tilstanden i Simons dage (14, 4) er lagt an på overensstemmelse med skildringen af Salomons fredsregering (1 kong. k. 4—5), ja at der til den ende er ligefrem lånt udtryk, som med hint forbillede for øje må siges at høre ind i profeternes udmaling af «dagenes ende». Er det forfatteren som har malet med uægte farver eller — har tiden selv ansvar i så henseende? At det sidste må siges, fremgår af et træk som ikke hidrører fra historieskriveren: indskriften på kobbertavlerne (14, 27 [26—27]; 48—49). Selv om denne ikke ord til andet har stemmet med skriftets gengivelse, må hovedsagen have været der: værdighedens overdragelse *εἰς τον αἰωνα*, om end tilsvarende som i Esradagene (Esra 2, 63) med forbeholdet: «indtil en tilforladelig profet måtte opstå» (14, 41). Derimod kan det være tvivlsomt, om Mattatias' tale på dødslejet (2, 49—69) er fri komposition eller gengivelse i hovedtrækket. Det er rimeligt, at hovedpunktet, udpegning af de to blant sønnerne, Simon og Juda, tilhører den døende, ikke mindst fordi det efterfølgende ikke ganske stemmer med denne ordning. Der må være tænkt på en deling af magten, som hasmonæerne senere yndede i erkendelse af dobbeltstillingen: hærførere og ypperstepræster; Simon skulde efter faderens tanke stå for styret, Juda føre an i felten. Forholdene førte det med sig — især da der

---

[1]) Romernes vej til disse egne gik over Ægypten. Den 4de Ptolemaer, Filopater, havde inden sin død (205) stillet sin søn, Epifanes, under romersk varetægt, dette foranledigede Antiokus III's pagt med Filip af Makedonien og påfølgende krig med Rom.

udenfor hærførelsen indtil videre ikke var noget at styre —, at Simon stilledes i skygge ikke blot i Judas dage men fremdeles i Jonatans; først da denne forsvandt, som onde tunger vilde lade gælde for Simons værk til dels (13, 17—19), kom Simon frem, og da falder glansen udelt på ham, ligesom magten er bleven ved hans linie. En ny tid tager begyndelse (ssteds v. 41—42). Atter er der et rige, derfor ikke en konge.

Et er, hvad tiden vil give sig udseende af at være — et forhold som neppe kunde fremkomme anden steds end hvor det profetiske ord var i gem —; et andet, hvad den i virkeligheden er. Det sidste spørgsmål kommer frem ved omtalte forbehold i retning ad det profetiske, hvori man fristes til at se en antydning af usikkerhed om det makkabæiske (hasmonæiske) fyrstedømmes — kongenavn tiltoge sig først Hyrkan-sønnerne — forhold til forjættelsen til David, som lød på kongedømme *εως αιωνος* (2 Sam. 7, 16)[1]. I det punkt er forskellen på denne forfatter og hans nærmeste forgænger, krønikernes forfatter, slående; sidstnævnte fæstede blikket så vist på det davidiske, at han kunde anses for at dogmatisere i stedet for at berette. Men den mellem de to forfattere liggende tid havde forberedt bortvendelsen fra Davids forjættelse, alt som græsk Esra gav anledning til at berøre (s. 153—5); derefter bliver forjættelsen til David ligesom selve huset skudt til side; kun Sir. 45, 25 [46] minder om hin men som det synes underordnet forjættelsen til Aron. Denne lå bedre for tiden end forjættelsen om kongedømmet, men også den led i tvisten imellem Simon II's sønner et skår, derfor kan der med det varsomme forbehold ved Simon hasmonæers bekikkelse være sigtet til den ene som til den anden af disse forjættelser, Arons så vel som Davids. Derved var — så at sige på højdepunktet — afstanden mærket imellem en tid, som kunde rose sig af

---

[1]) Der kan måske skelnes imellem de to udtryk: *εις τον αἰωνα* (eller flertal: *τους αιωνας*) og *ἑως αιωνος* (jvfr. Lk. 1, 33 og v. 55).

selvhævdelse mod hellener, og den der var en overlegenhedens tid i forhold til filistæismen. Og dog synes intet af disse punkter at være det hvorved tidens savn lægges forfatteren nær; det finder han i forholdet til det profetiske i det hele, ikke profetiens opfyldelse men profeten som indgribende i tiden. Opfyldelse stod til at påvise, om den end ikke formelig udtaltes; vigtigst i den retning var det som skulde fjernes og ved «makkabæeren» blev fjernet. Det er kun én mening om at beretningen 1, 39; 54; 6, 7 sigter til Daniel-profetiens «forødende vederstyggelighed» (sjikkuz sjomem); striden er den, om ordene tilhøre en med makkabæeren samtidig profet eller om opfyldelse angives af en profeti fra dagene forud. Den første antagelse lader sig forene med ordlyden; dog afværges den ved tidens uomstødelige bedømmelse i makkabæernes første, på nært hold en selvbedømmelse: som stående på en gang i forhold til det profetiske og dog for eget vedkommende udenfor det profetiske. En opfyldelse af profeti, hvori det profetiske selv er savnet.

At denne er tidens karakteristik, fremgår ikke ene af de enkelte udtalelser (jvfr. s. 150—2) men fornemmelig af det sidst belyste: 1ste makkabæers forhold til den ældre historieskrivning især den under Samuels-mærket; i dette forhold er det savnet melder sig og kendes at gælde det profetiske. En David, en Salomo havde tiden bragt, men profeten — hvor var han? Også Samuelstiden kan kaldes en opfyldelsens tid, det fremgår af forholdet til de to spådomme 1 Sam. k. 2: Hannas og gudsmandens; endda blev opfyldelsen ikke udpeget således som i makkabæertiden opfyldelsen af Daniel-spådommen; hin ældre tid havde sit mærke i udtalelse fremfor i spådommes opfyldelse. Deri lå dens fortrin; hvor stor end opfyldelsen skønnes at være, blottet for udtalelse bliver den fattig. Tiden har følt savnet; det er hvad der kommer for en dag i selve den storladne indskrift på kobbertavlerne. Folket i samling med præsterne tiltog sig at fastsætte noget *εἰς τὸν αἰῶνα*, altså ganske som i kongetiden tilsagn

var given ved en profet, Natan. Forbehold toges; det måtte gælde ikke blot tilsagnets realitet (David—Aron), lige så fuldt formen, hvorunder der blev disponeret for ubestemmelig tid; rettelig kunde det kun ske ved profetord, aldrig ved nogen vedtægt. Men at misligheden føles og derigennem savnet får udtryk, det må regnes tiden til gode; man bør af den grund neppe (med Kierkegård) sigte den for egenrådig messianitet eller (med Keil kommentar s. 19—21) frakende den al teokratisk ånd. Det er i selverkendelsen, ånden røber sig; alt som den kommer frem i fortællingen om den af Demetrius soter beskikkede ypperstepræst, Alkimos (Jakim), som lod muren nedbryde imellem forgården og det hellige (noget modsat berettes — oldskr. 13, 13, 5 — om Jannæus Aleksander; han skilte brændofferalteret ved en opført mur fra forgården). Om hin forgribelse siges der: «han (Alkimos) nedbrød profeters værk», og hans braddød sattes dermed i forbindelse som en Guds straf (oldskr. 12, 10, 6). Når altså templet såes som profeters værk, må der være tænkt på Haggai og Sakarja; derved er selve hjemkomstens tid henregnet til den profetiske men skilt fra den efterfølgende, som nok fostrede helte værdige til fyrstenavn, dog uden at bringe profeter. Og så vil man mene, at i Modin skulde en profet have levet i uransagelig forborgenhed, hvis spådom udgik i skrift! Havde der været en sådan, måtte han som de gamle have givet møde på begivenhedernes og handlingens skueplads. Kampens og sejrens dag var ikke tiden for literær profeti; over en menneskealder derefter kom denne frem i den psevdepigrafe skikkelse og opnåede aldrig tilnærmelsesvis en anseelse som Daniel-profetien.

Savnet af det profetiske gik i arv til de følgende dage og har søgt tilfredsstillelse, neppe dog før i Hyrkantiden (s. 95—7; 102—5). Det blev skridtet ned ad selvrådighedens vej, som fik et rædselsfuldt realitetsudslag efter Hyrkans, Simon-sønnens, død i sønnens færd, hvem det ikke mere var for stort at tillægge sig kongenavn.

I modsætning dertil kan fremhæves, at mak. 1 nævner til slut Simons søn og efterfølger: «ypperstepræst», hvilket også er betegnelsen for samme i Avgust's fribrev for jøderne (oldskr. 16, 6, 2). Det røber endda den gamle tankegang, som med hjemkomsten var bragt i vælgten, at landet skulde være ypperstepræstelig styrelse undergiven. Det er også først det skrift, hvortil overgang nu gøres, som bringer det til fuld klarhed, hvor dybt den ypperstepræstelige værdighed var trådt i støvet; der bliver tale om «at byde den ud årlig til fals» (2 mak. 11, 3) med tilføjet: som ved de andre helligdomme.

I makkabæernes anden bog møder atter et på græsk affattet skrift og dog som de to skrifter forud udgået fra Jerusalem; første af den art er her ansat græsk Esra, endda betydelig forud i tid for nævnte to (Siraks søn og makkabæernes 1). Makkabæernes anden bog må ligesom første høre til Hyrkans dage. Den makkabæiske literatur, som begyndte i denne tid, har straks skilt sig i to strømme, af hvilke den ene går videre i det siden helleniseringen betrådte spor: tilslutning til skriftsamlingen (Nehemias' kanon), derfor uden udpræget individuelt forfatterskab, i alt fald ikke yderligere end — to menneskealdre forinden — Siraksønnen er gået; denne strøm taber sig dog ret snart og fjerner sig i fremgangen kendeligere fra udgangspunktet. Den anden strøm er den som havde fremtid, sammenfattet under navn af Henok-literatur men ikke indskrænket til det enkelte skrift som fremkom ligefrem under mærket, den er fremdeles apokalyptisk i anlæg og udførelse (sibyllinerne blive her udenfor, dels efter hele anlæget men også hvad fremkomst i tid angår som ikke-makkabæisk). Sidstnævnte af de to strømme, hvori literaturen deler sig, er den som oldkirkeligt hedder: «den gamle pagts apokryfer», hvoraf intet skrift vides at være ældre end Henok-bogen (Esra 3 har en plads for sig) men rimeligt er det at forholdet imellem de to strømme har været fra først af det senere ved Esras fjerde udpegede: imellem det åbenlyse og det unddragne («apo-

kryfe» — i efterreformatorske dage er nævneleen bleven udstrakt til den hellenistiske literatur i dens helhed). Et fingerpeg på sammenhæng med den apokalyptiske retning findes i 2 mak. 15, 12—16. Henok-bogen, have vi set, melder sig selv som faldende i Hyrkantiden; at lignende gælder om makkabæernes anden, fremgår nærmest af de to breve i spidsen for bogen — det første henføres til 124, altså elleve år efter Hyrkans regeringstiltrædelse, ligesom tidsafstanden i forhold til det fremstillede fremgår af at bogens hovedparti (fra 2, 19) melder sig som uddrag af et historisk skrift af Jason fra Kyrene som ikke kendes anden steds fra, medens vi af Josef (mod Apion 2, 4) kende Kyrene som delvis jødisk stad; senere nævnet i jødiske skrifter Kairvan. Det kan være et spørgsmål, om brevene foran slutte sig bedre sammen med uddraget, som angives at være ført til ende (15, 37), end Jeremiæ brev med Baruks bog; fyldestgørende svar kan ikke gives uden rede på forfatterens formål. Det ser underligt nok ud, at en mand i Jerusalem med aleksandrinske læsere for øje giver uddrag af en bog, omtalte kyrenæers skrift, som må antages for lettere tilgængeligt i den ægyptiske hovedstad end i den jødiske. Men uddrag af et skrift udelukker ikke en vis selvstændighed; eftertiden har gjort forskellen kendelig på den unavngivnes og den navngivnes arbejde ved at lægge dette til side og fastholde hint. Dertil kommer, hvad der først skal klare sammenhængen imellem bogens to bestanddele: skrivelserne og uddraget, at det ligefrem historiske her ikke er sagen sådan som ved makkabæernes første. Imellem de to bøger med fællesskab i fortløbende numerering er der ikke spor af indre forbindelse. Det tilsyneladende fællesskab har ofte skadet makkabæernes anden i omdømme, idet man i første har fundet et agtværdigt historisk skrift, i anden en bog fuld af fabler. Hvorvidt noget virkelig historisk findes i bog 2 og kun i den, vil det følgende vise; om end sådanne udfyldende meddelelser, som måtte findes, ikke egentlig ere sagen. Formålet medfører en friere om-

gang med det historiske. Som med uddraget forholder det sig med brevene i spidsen; brev 1 er uden alt sagnagtigt, om end den historiske nøjagtighed anfægtes; men i brev 2, dertil det længere, hvorpå der vistnok lægges fortrinlig vægt, er sagnet tilstede i sin frodighed, ja på en modsigelse imellem dette brev og uddraget om Antiokos epifanes' dødsmåde (1, 14—17; k. 9) gives der end ikke agt; ikke mindst derigennem oplyses skriftets énhed, sådant som det foreligger, og dets rette karakter.

Fremfor til det, hvormed det er blevet samnævnet — i lighed med hvad Nehemias' kanon frembød (2 Samuels bøger o. s. v.) — slutter den s. k. anden bog sig til literaturen fra ældre hjemfærdstid, den klasse af skrifter, som rettelig nævnes: festprogrammer (s. 301—304). Det var i henhold til et profetisk ord, stemningen blev vakt for indførelse af nye fester. Fra hele tiden inden bortførelse véd man ikke af forøgelse af de festlige dages tal ud over lovens bydende; enkelte faste- og klagedage komme ikke i betragtning; dog fik også de deres profetiske forklaring (Sak. 12, 10—14; jvfr. 2 kron. 35, 25). Forjættelsen, som blev given i henhold til forespørgsel (Sak. 8, 19), gik ud på at faste- og gråds-dage ligefrem skulde omsættes i fryde-fester. Første indfrielse af forjættelsen blev festligholdelsen af «den mordokæiske dag»; så måtte også det store som var sket, efter at Israel i Antiokus III's dage var fra det ægyptiske lydforhold bragt i det syriske, afgive nyt fest-emne. Det er sigtet som er taget i makkabæernes anden; deraf forklares henvendelserne (sidst i k. 2 og i k. 15), af hvilke især den sidste har givet anstød, til læsernes æstetiske sans. Tiden har været rig nok til at afgive et dobbelt fest-emne, vistnok i tilslutning til ældre fester men ikke mindre med selvstændig tilslutning: den ene er renselsens eller indvielsens fest (*εγκαινια*), den anden er Nikanor-dagen; hin som en yderligere løvsalsfest — en udvidelse af denne antydedes ved Nehemias og har fået varig hævd som tora-glædesfest —, denne som en udvikling af den mordokaiske dag. Således søgtes

støtte ikke blot i loven men i hvad der endda var indlemmet i «den h. bog» (8, 23; jvfr. 6, 6: πατρωοι εορται), hvilket må have gjældt om skriftet: Ester, der ikke blot senere er regnet til de fem «megillot» (forud: højsang, Rut, klagesang og prædiker) men fortrinsvis nævnet så og læst ved festerne[1]). Ud over hjemfærdstiden er end opkommet en festdag i lighed med de her nævnte; det var «Trajandagen», som egentlig skulde forherlige Lusius Qvietus' fald og blev henlagt til den dag, da to aleksandrinske brødre ved ham skulle være blevne martyrer (Derenbourg hist. de la Palest. 1, s. 406—8 og 446).

Til det angivne formål, at tjene festligholdelsen af visse dage, kommer et andet, som ikke mindre hører tiden til: at knytte jøderne i Ægypten fastere til hjemstsvnen i Jerusalem, alt som det indledtes i tilføjelsen til græsk Ester (jvfr. s. 303) og efter opførelse af «Onias-huset» fik forøget vægt (jvfr. s. 294). Det var en følge af de syriske overgreb, at den myrdede Onias' søn, Onias IV, i Ægypten med Ptolemæus VI's, filometers, forlov byggede helligdommen i Leontopolis (160), som stod midt imellem tempel og synagoge. I Jerusalem måtte man se mistænksom på en synagoge i tempelstil men stille den lige med forargelsens genstand på Garisim vilde man på ingen måde. Det var jo samme trængsels hede, som havde modnet den dobbelte frugt: i Jerusalem fornyelsen, i Ægypten nyheden; broderbåndet måtte ikke briste, snarere styrkes. Og det opnåedes, når de nye fester bleve fælles for jøderne hjemme og ude, altså fejredes i den ene helligdom som i den anden. På festerne er der den forskel, at den ene — renselsesdagen — er som født med begivenheden, den forherliger; den anden, Nikanor-dagen, skal først bringes i

---

[1]) De fem magillot bleve sat i forhold til lovens fem bøger, som det ses af den senere midrasjiske literatur (Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, s. XXIII—IV). Traktaten m'gillah i Talmuds anden del, som omhandler festrækken, vedrører læsningen særlig af Ester.

gang som fest. Dog kan den mordokaiske dags festligholdelse også have været af senere datum end begivenheden, navnlig i hjemlandet Palæstina; et andet er, at Nikanordagen ikke har fundet den indgang eller sådan varig festligholdelse som den mordokaiske eller indvielses-(renselses-) dagen (jvfr. Joh. 10, 22; måske 5, 1). Ikke mindst lå den dog forfatteren af makkabæerne 2 på sinde og til dette formåls fremmc har han skønnet det tjenligt i spidsen for det festprogram, der meldte sig som uddrag af en hellenistisk historieskriver, at stille to ældre fest-breve angående den allerede godkjendte dag. Den påpegede uoverensstemmelse imellem den ene af skrivelserne og historieskriveren kunde overses eller skønnes uvæsenlig.

Såfremt datering og adressering for brevenes vedkommende har nogen pålidelighed, da er det andet og længere brev betydelig ældre end det første; ved det første gives dateringen ligefrem (at denne falder ene på første brev, er almindelig erkendt og betegnet i vor avtoriserede overs.); for det andets vedkommende må den udledes af adresseringen. Første skriver sig fra år 188 efter syrisk regning (denne begynder med Selevkos' sejr over Antigonos 311 el. 312 f. Kr.; jvfr. Kalkar til 1. mak. 1, 11), svarende til 124 f. Kr.; i brevet udpeges (v. 7) en trængsel 19 år forinden, som kaldes trængslens spidse; det viser hen til Demetrius nikators tid (143; jvfr 1. mak. 11, 19, hvor dog tronbestigelsen sættes to år tidligere: 145); man formoder en sammenblanding af fader og søn, eftersom den værste trængsel falder i faderens, Soters, ellevårige regering (162—151). I alt fald er tidspunktet senere end den tid, adresseringen af andet brev kan betegne. Dette savner som sagt ligefrem tidsangivelse (at årstallet i v. 10 drages til v. 9, stemmer med dateringens plads i brevene k. 11 — v. 23, 31; 38 —); det er stilet af Juda til Aristobulos, Ptolemæos' lærer; Juda er makkabæeren, og Aristobulos tør ikke ansættes efter Filometers dage († 145); Ptolemæos er den yngre af Ptolemæos Epifanes' sønner: Fyskon. Hvad deraf kan udledes, er at skrivelse 2 vil gælde for ældre

end den forud; dog må brev 1 trods omtalte uklarhed i v. 7, antages som et historisk aktstykke, hvorimod brev 2 er sagnagtigt med hensyn til affattelse og lige så hvad indhold angår. Derved udelukkes på ingen måde, at en sådan skrivelse kan have nået Ægypten inden affattelsen af det skrift, hvormed det er sammenstillet.

Sagnet i brev 2 er tredobbelt: først om Antiokos, altså et samtids-sagn; dernæst to fortids-sagn om Nehemias og om Jeremias, til hvilket sidste slutter sig både en meddelelse om de h. skrifter ikke uden historisk anseelse (jvfr. s. 277—78) og et tilbud (2, 15). Også i samtids-sagnet kan noget historisk dølge sig; mærkeligt er det at begge beretninger i denne bog om kongens endeligt finde sammes nærmeste årsag i forgribelsen på et hedensk tempel, hvorimod makkabæernes første lader det være følge af Lysias' meddelelse om begivenhederne i Jerusalem, hvilket har et noget tendentiøst udseende. Meddelelsen om Antiokos er i brevet kun berørt som i forbigående; sagen er hvad der berettes om de h. mænd, Nehemias og Jeremias. Med hensyn til førstnævnte kendes her modstykket til græsk Esra; denne lod på det nærmeste Nehemias gå ud, her står han i Esras sted, som i sagnet så i den vistnok historiske slutningsmeddelelse om skrift-samlingen. Nehemias-sagnet skal oplyse om tilvejebringelse af den hellige (uslukkelige) ild i hjemkomstens dage, hvilket kunde have praktisk betydning ligeoverfor Ægypterne, da ilden i deres tempel ikke kunde være sådan; sagnet forsmår ikke en forbindelse med noget naturhistorisk, med nafta, tilmed ildens betydning for perserne (1, 33—36). For Jeremias-sagnet, som peger sine 100 år længere tilbage, kan påberåbes skrift-hjemmel (2, 1; 4; 13), dog kan skriftet, som menes, ikke være noget i samlingen, Nehemias' kanon. Udtryksmåden i v. 4 kan antyde, at det ikke har været for hånden; dog bruges der i v. 1 nutidsform. Heller ikke kan hjemlen for Jeremias-sagnet være den der v. 13 nævnes «Nehemias' mindeværdigheder», som snarere er en sammenarbejdelse af Esra — og Nehemias — bøger i Nehe-

mias' interesse, lige som en tilsvarende i Esras interesse foreligger i græsk Esra. Her betones det, at Jeremias rækker Nehemias hånd over tidskløften[1]). Summen af brev 2 er, som Jeremias-navnet kræver, noget profetisk, brev 1 gik i historisk retning. Ilden er faktisk, men telt, ark og røg-offeralter fattedes endda, og ikke blot vare de skjulte men vejen til skjulestedet skulde forblive dulgt, Jeremias har lastet dem der vilde opsøge det, dog tilføjende hvor længe det skulde være så: indtil folket var blevet samlet[2]); dermed føres vi ind i tankegangen hos Tobit og hos Siraks søn; ikke mindre havde dette ligeoverfor Ægypterne fornødent sted, ligesom henvisningerne til Moses og Salomo, ved hvem den ældre helligdom blev indviet (v. 8—12). Også i opfordringen til slut om at fejre ny-løvsalene sammen med Jerusalem glimter håbet igjennem (v. 18) om at samle al Israel til ét sted, som kun kan være det ene.

Forud for uddraget af det kyrenæiske skrift går endda en indledning (2, 19—32), nærmest en indholds-angivelse (v. 19—23), hvorved det dogmatiske kommer frem, indlemmet i det historiske, dog som en hovedpart. Forfatteren udpeger sine helte: Juda og hans brødre (der bliver ikke synderligt at berette om brødrene, derimod om martyrerne), samt formålet for deres gerning, hvad de værnede om og hvad de afværgede; det første er templet med altret, det sidste er syrervælden i fader og søn, epifanes og evpator. Nikanor forbigåes endda som en af epifanes' mænd. Det fornemste kommer sidst: åbenbarelserne (*επιφανειαι*) over alle jødedommens gode mænd, ene deri får alt forud ret forklaring. At *επιφανεια* ikke er ment som teofani, noget synligt, kendes af alt følgende, især i enden (14, 15; 15,

---

[1]) Jeremias som opbevarelsens mand kendes også ellers af hellenistisk sagn-formation (Evpolemos hos Evseb Evangel. forberedelse 9, 39; måske den 1. mak. 8, 14 omtalte). [2]) Johannes åbenbaring lader de tre savnede ting komme til syne: 8, 3 (røg-offer-alter); 11, 19 (ark); 15, 5 (telt). Jvfr. forøvrigt s. 270.

27; 34). Man kunde mene, at dermed sigtedes til hvad nyere have savnet i bog 1 i teokratisk opfattelse; her er dog andet og mere end hvad der kan regnes til det fædrene. I alt fald giver forskellen på den tidligere historieskrivning og den fra makkabæisk tid sig til kende i anden retning. Den teokratiske opfattelse har ikke hindret historieskrivningen fra dagene før bortførelsen i at gøre ligefrem fyldest som forbilleder for historieskrivning; selv hellener vilde ikke kunne fremstille begivenhederne klarere eller renere end Samuels bøger. Det kan langtfra siges om makkabæernes anden; i fremstillingen er der dogmatisk øjemed i tilsvarende interesse. Den dogmatiske er hvad der antydes ved udtrykket: επιφανεια; åbenbar bliver Gud efter her gældende synsmåde i rettens håndhævelse, i dike, som det hedder (t. eks. 8, 11; 13). Denne forestilling hører til dem, hvori det mytiske berører sig med rensede og gudelige forestillinger. Det måtte for israelitisk opfattelse ligge nær at forbinde folkelig forestilling med den i skolen rådende; således fik alt i «visdommens bog» δικη en fremtrædende plads (s. 66). I det her foreliggende kan δικη siges at gå i et med σοφια, al den stund den bliver frelsende magt, som i det aleksandrinske skrift var visdommen forbeholdt (Visd. 9, 18).

Det er anden steds vist, hvor sejerrigt dike hævder sin plads i rækken af en senere tids og større kredses forestillinger (frimenighed og apostelskole I, s. 340—2, 386—9, om den oprindelige forestilling se Nägelsbach, Nachhomer. Theologie (1857), s. 31—37; 316); dog blev den på hellensk område farvet anderledes end på israelitisk og det gennem forbindelse med nemesis, den uransagelige magt, medens dike er afslørende. På åbenbaringsområdet kan hin ikke få plads; af nemesis følger, hvad der er given i og med den teokratiske opfattelse, at straffen ikke udebliver; dike gælder straffens måde, den kendelig afpassede overensstemmelse mellem skyld og lidelse[1]).

---

[1]) Også hos Filo, som har illustreret dike-læren i skriftet mod

Dette kunde kaldes den åbenbare nemesis; men det forslår ikke, da på åbenbaringsområdet personlighedsbegrebet kommer til, som mytisismen trods al personifikation (eller netop på grund af udvorteshеden i det persondannende, som afskærer fordybelse i inderlighed) ikke nåer. Forholdet er på det punkt som med miraklet; dette kendes kun under lovens forudsætning; uden lov heller intet mirakel. Gennem personlighedsbegrebet rækker dike ogsaa ud over den blotte gengældelse (jus talionis, talis-qvalis); den bliver — også hos Plutark — til optugtelse. Altså kan dike virke i modsatte retninger; en grundforskel, som hellenismen måtte fattes syn for, bliver forskellen i åbenbarelsen over udvælgelsens folk og over de andre (jvfr. rom. 1, 18). På dette punkt berører makkabæernes anden sig med visdommens bog på en måde, som forudsætter kendskab (2 mak. 6, 12—17; visd. 11, 9—11; 12, 19—23); på hvilken side aldersfortrinet er, kan neppe drages i tvivl. Antagelse af visdomsbogens affattelse inden Pt. Fyskons regering (145) bestyrkes derved; jvfr. s. 56. Det som begge steder gør sig gældende er det teokratiske, men som reflektion, hvorved skrifterne bringes noget nær i én klasse. En følge deraf bliver — mest fremtrædende i det yngre skrift, alt som det er historik anlagt —, at historien fortrænges af legenden; hos hellener spores noget lignende: Plutark-Ælian (περι θειῶν εναργειῶν). Spørgsmålet kommer frem (på ny, s. 23—24) om forholdet imellem sagn og legende; forskellen angives ikke udtømmende ved området: for sagnet det verdslige, for legenden det gudelige; ej heller skarpt nok, der gives et helligt sagn, som ses af brev 2 i spidsen for denne makkabæerbog. Sagnet er forherligelse af personlighed eller af faktum; i legenden er der et ideelt moment, en læresætning, der føres frem på

---

Flakkus, mødes forestillingen med anvendelse på rent hellensk område jvfr. Gfrörer Philo u. d. alex. tkeosophie udg. 1, I, s. 474). En tilknytning i kanonisk skrift er given 1 kong. 21, 19 (omvendt Hab. 2, 1 fgg.),

en afgørende måde, mere afgørende end i det blotte eksempel. Brevet drejer sig kun om det genrejste tempels ypperlighed, altså om noget faktisk, som bevises ved hvad der findes samme steds (ilden) uden at afbevises ved det som endda kan savnes. Det er først i uddraget, at læresætningen (dogmet) træder til; hvem det skyldes, enten den oprindelige forfatter eller den afledte, har mindre at sige og kan neppe siges, om end det rimeligere er sidste antagelse. Læresætningen er dikes mangfoldige åbenbarelse (apostelen foretrækker at tale om «den mangfoldige visdom» — Efes. 3, 10 —, i anden forstand også «den mangfoldige nåde», 1 Pet. 4, 10); den oplyses af historien, men hvor denne ikke forslår, tages legenden til hjælp; også tilstedes en nænsom frigørelse af historien fra tids-hensynet. Kun er det som forherliges ikke en grå fortid men noget nær samtiden. Hvorledes de dermed anslagne strænge ikke have ophørt at vibrere, dét siger kirkehistorien.

Uddraget begynder som god historie; sålænge og såvidt den dogmatiske interesse ikke får magt, tør troværdigheden ikke bestrides. Hvad der nærmest skulde belyses, er oprindelsen af det enestående hellenske overgreb, og i den retning frikendes på ingen måde folket; derved lægges grund for den dogmatiske tanke: lidelsen udvises som straf gennem straffens måde ɔ: det til forsyndelsen svarende. I faktisk hensende modsiger makkabæernes første ikke (1 mak. 1, 11—13; 43; 6, 21; 7, 5; 12), men nærmere belyser den ikke en for foreliggende skrift særdeles vigtig sag. Derimod slutter Josef sig på dette punkt til makkabæernes anden, eller støtter sig på samme, ihvorvel med forskel som antydet i angivelsen om Menelaos. Vort skrift begynder fra Selevkus IV filopator (186—175 f. Kr,), sønnen af Antiokos III, med den af ham fra først af udviste velvillie mod jøderne, som stemmer med Josefs beretning (oldskr. 12, 3) om den måde hvorpå faderen havde søgt at sikre sig herredømmet over det fra begge sider anfægtede land. Omslaget føres tilbage til det

selvforskyldte, troløshed i folkets midte, hvis offer blev ypperstepræsten Onias III (jvfr. s. 284—5). Syrerkongen kan ved krigen med Rom være bragt i pengeforlegenhed (jvfr. 2 mak. 8, 10), hvorved han blev end modtageligere for vinket om tempelskatten; ypperstepræsten forklarede for at afværge det første overgreb, at skatten tildels var betroede penge, enkers og forældreløses; udtrykkelig nævnes kun Hyrkan, Tobias' søn. Vel var bastarden sønnesøn men hørte dog til ætten; andet ligger der ikke i betegnelsen: søn, når den i opstigende linie peger på en navnkundig mand (Mt. 1, 20: «Josef, Davids søn«). Hvad Onias mindre havde betænkt er, at nævnelsen af Hyrkan ligeoverfor syrer-kongen kunde have en virkning modsat den ønskede; det bliver her udenfor. Til at iværksætte kongens bud om tempelskatten føres Heliodor frem, med ham får den dogmatiske tanke personlig skikkelse. Dog er fremstillingen af dike i Heliodors færd og skæbne kun forbilledlig; for hans vedkommende bringes sagen her til ende og det således at det frelsende i åbenbarelsen får magt. De efterfølgendes forsyndelser øges alt som de ringeagte hin ἐπιφάνεια ἐξ ὀυρανοῦ nærmest forud, hvilket gælder først om Israeliter, siden om Syrer.

Den der har sat ondt for Onias hos kongen, benjaminiten Simon, fremturer deri ved at give dikes værk udseende som underfundigt anslag af Onias. Dog lykkes det ypperstepræsten med forbigåelse af landshøvdingen at bringe kongen på bedre tanker, men med Selevkus' død (historien beretter, at Heliodor blev Selevkus' banemand og at dennes broder, usurpatoren Antiokos IV, først måtte gøre det af med Heliodor) får Onias en fjende mere i sin egen broder, Jason (d. e. Josua[1]) oldskr. 12, 5, 1). Fra ham daterer brevet i spidsen for bogen den store trængsel (1, 7), og med ham forberedes fremkomsten af den ene af de hovedskikkelser, på hvilke dike vil kendes at manifestere sig, hvilket alt kan gælde om Jason som den der fortrængte

---

[1]) Formen Jesus forslår som hellenisering ikke mere.

broderen fra værdigheden og dermed nødte denne til at søge kongen på ny (om hjemkomsten fra den tidligere flugt-rejse fortælles ikke 4, 4—6; rimeligst forudsættes den). Den rette indvarslede bliver Menelaos, hos Josef tredie Simon-søn; ham kalder makkabæerbogen broder til Simon, Onias' oprindelige avindsmand, altså en benjaminit, hvem som sådan den første betingelse for adkomst til ypperstepræstlig værdighed fattes (allerede Jason bliver kaldet «ikke-ypperstepræst» 4, 13). Menelaos er det forbeholdt at fuldføre broderens og lige så Jasons værk mod dennes egen broder, idet han lader samme myrde ved en vis Andronikus med krænkelse af asylet (4, 33—34)[1]; dernæst, idet Jason får sin straf ved Menelaos, indtræder samme i den sidst fortrængtes stilling, på dobbelt måde hvad værdighed angår men også i forholdet til dike (4, 26; 5, 9—12). Det vigtige punkt noteres ikke; at meningen er denne, viser det følgende.

Indtil videre bortdrages blikket fra hin mærkede, ti ved ham er også vejen banet for åbenbarelsen af dike som indgribende i folkets liv. Syrer-kongen giver sig ind i Jason-Menelaos' mellemværende; det er tredie gang, den fremmede hersker får del i Israels indre splid: første gang ved tvisten imellem Tobias-sønnerne; anden gang ved broderkampen imellem Simon-sønnerne; nu for tredie gang falder han under dikes værgemål. Og ikke blot han personlig, også hans omgivende, for så vidt ikke Heliodor bliver dem på én gang advarsel og følgeværdigt forbillede (hvad der udenfor denne fremstilling kan være at berette om samme, kommer ikke i betragtning). Nærmest er at påvise, hvorledes kongen og hans højtbetroede, Nikanor, rives ind i dette forhold, alt som det fremstilles i 5, 11—8, 36. Fremstillingen falder for kongens vedkommende — sluttende sig op til beretningen om Jasons livs-ud-

---

[1]) Dertil henføres (se «Spådommene» 2, s. 464—70») udtrykket Dan. 9, 26: יִכָּרֵת מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ; begivenheden ansættes til året efter at Jason har tilrevet sig værdigheden d. e. 171.

gang — i to afsnit, som skilles ved den med visdommens bog parallele betragtning: 6, 12—17. Atter tvedeles første afsnit: 5, 11—23 og 5, 24—6, 11, hvert især med et tilsvarende i 1ste makkabæernes, dennes 1, 20—28 og 1, 29—64, hvorved tidsafstand angives — 2 år — imellem kongens dobbelte optræden, den ene gang personlig, anden gang gennem sendebud, hvorhos brevsendelsen fremhæves (1 mak 1, 41—51). Deraf fremgår, at Antiokos' fremfærd ikke var en flygtig opbrusen, grundet i tilfældig hændelse, men en forud betænkt omfattende plan; i begge bøger nævnes en anledning: i 1ste tilbagekomsten fra et uheldigt tog til Ægypten, i 2den borgerkrigen i Jerusalem, men den rette grund har hverken den ene eller den anden af disse anledninger været. Den første hjemsøgelse ansættes i 170 — selevkidisk: 143 —, anden i 168; nær forud for hin først anførte kender 2 mak. endda én på anden hånd; det var «ikke-præsten» Jasons anstrængelse for at tækkes kongen (2 mak. 4, 11—20); Jasons overtag varede 175—172 f. Kr. Så kan det hele dog føres tilbage til en tvedeling; overgrebet i Jasons dage, dernæst i Menelaos'. I førstnævntes dage gav gymnasiet særlig forargelse (Josef — oldskr. 12, 5, 1 — gør Menelaos ansvarlig også for det); følgen deraf blev deltagelse i legene til Herakles' ære og forsømmelse af den h. tjeneste, endda uden ligefrem forgribelse på samme. Den kom i Menelaos' dage. I første af denne tids — Menelaos-tidens — optrin var som i broderens, Selevkus Filopators dage, kongen personlig virksom. I mak. 1 lægges vægten på de h. redskabers ran; mak. 2 fremhæver førerskabet ɔ: ypperstepræsten eller den der vilde anses som sådan, og der dvæles ved skattens, tempelskattens bortførelse, med hvilke to træk modsætningen til Onias' dage er tegnet. Den gang blev dike åbenbar til frelse; andet skal det blive med åbenbarelsen over kongen og denne præst. Menelaos opføres sammen med land-styrerne eller lande-svøberne, dem Antiokos efterlod: i Jerusalem Filip (1 mak. 6, 14) og på Garisim Andronikos (ikke dog Onias' morder 4, 34—38) som den

værste. — I skildringen (5, 24—6, 11; jvfr. 1 mak. 1, 29 —64) af kongens optræden gennem budsendinger dages magthaverens tanke som mere end tyrannisk lune, klarest i 1 mak. 1, 41: «kong Antiokos skrev til hele sit rige, at de skulde være ét folk». Forskellen på de to fremstillinger har grund i 1stes syn på verdensforholdene, universalismens gryende tid, medens i 2den sigte er taget på det teokratiske, hvorved synet indsnevres. Men hovedforskellen er den, at 1ste uden at nævne profeten (Daniel) udpeger opfyldelsen af profetien, medens i 2den ingen henvisning spores, hvor nær den end var lagt (6, 4—5); det forsklares af, at for bog 2 indtager dike den plads som i bog 1 tilfalder det profetiske, hvortil grunden atter er, at profetordet (Dan. 9, 26) ikke har mærket forholdet imellem forsyndelsens måde og synderens endeligt, i alt fald ikke så udpegende som læren om dike kræver. Det er fremfor profetien dogmet, denne forf'r har for øje. At dermed det historiske træder tilbage, medens ved det profetiske samstemning med det historiske indtil enkeltheder er sagen, kendes bl. a. af at opførelsen af borgen i Jerusalem, en for den makkabæiske kamp vigtig begivenhed[1]), omstændelig berettes i bog 1 (1, 33—36); i bog 2 berøres borgen ikke, før den kan ses tjenende det dogmatiske, i udgangen (15, 31—35).

Den side af Antiokos' forhold til dike, som først blev belyst (2 mak. 5, 11—6, 11), har et tilsvarende i mak. 1; et sådant savnes med hensyn til forholdets anden side, martyriets skildring (6, 18—7, 42). Dens historiske vederheftighed kan i det hele taget ikke bestrides, skønt udsmykningen er umiskendelig, hvortil i første række må regnes kongens nærværelse. Der er lagt an på en modsæt-

[1]) Om den syriske akra jvfr. Raumer, Palästina, 1850, s. 379—87 og L. N. Boisen, Israels historie 5, s. 52 n. Efter R. lå borgen på templets vestside; efter udgravningerne ved den tyske Palæstina-forening på sydsiden, hvor også den gamle Davidsborg (Sion) antages at skulle søges jvfr. F. Buhl, Jerusalem, 1886, s. 26—27 og 30—31.

ning imellem den gamle (6, 18—31) og børnene, med hvilke moderen går sammen, således at kvinden kommer frem med den nye glans (jvfr. s. 156—57). Hele skildringen har til forudsætning bemærkningen 6, 6 om kongens færd: «kort sagt (man tålte) ikke at nogen bekendte sig som jøde». Det er en uvant tale om bekendelsen, hvortil sidestykke ikke findes forud for bortførelsen; profeternes lidelser havde grund i udførelsen af et betroet hverv, ikke i noget afæsket som en bekendelse. For denne nye, ja n. t.'lige tale (Mt. 10, 32—3) beredes der vej fra den stund, universalismens tid indledes ved verdensrigerne: Nebukadnesars støtte (Dan. 3) og meder-kongens forbud (Dan. 6) peger i den retning; de tre mænd i ildovnen og Daniel i løvekulen ere varige forbilleder for martyriet. Men martyriet i dets særegenhed var der end ikke; overtrædelse af det vilkårlige påbud (nedkastning for støtten) eller det end mere vilkårlige forbud (i 30 dage mod at bede) finder sidestykke i mangt et despotisk lune, og overtrædelsen anses som sådan med straf; ved bekendelsen er det særegne, at som den frafaldes, er overtrædelsen ikke mere. Netop således skærpes martyriets lidelse, at det står i den lidendes magt at fri sig ved et ord (jvfr. 6, 30), det i god forstand selvvalgte i lidelsen. Her møde første gang disse «nye helte og heltinder»[1]) ud over «vidnernes skare» (Hebr. 11, 39—12, 1) søm førere for en lang række af efterfølgere i lidelsen «for navnets skyld». Dog lægges end ikke mest vægt på det nye i kampen; det egentlige punkt bliver hvad tiden bedst forstod: forholdet til dike. De syv brødres martyrium sammen med moderens er et vigtigt moment for den tilsigtede festlige belysning af historien. Israel var nemlig selv falden under dikes magt, idet overgrebet kunde føres tilbage til udspring indenfor folket; da nu Menelaos og kongen i forening have udæsket til det yderste, så må inden dommen kan ramme hine, Israel udfries. Dertil tjener martyriet, som udtrykt

[1]) Grundtvig, Håndbog i verdenshist. udg. 1, I, s. 583.

er i den yngste broders ord: «på mig og mine brødre standser den alrådendes vrede, som så retfærdig er bleven bragt over hele vor slægt» (7, 38). Og at det er nået, bliver vitterligt gennem udfrielsen af menneskehånd, altså ved makkabæeren (8, 5). Denne føres frem med en indre (dogmatisk) nødvendighed.

Til at afslutte rækken af dem, på hvem dike manifesterer sig, er Nikanor udset, al den stund han kan (eller til den ende må) udtræde af kredsen om Antiokos. Side om side med kongen bliver Nikanor som den underordnede, dog er det i personligt forhold til ham, at makkabæeren (her ene Juda) bliver kendelig som den i hvem dikes magt har vendt sig til frelsning for Israel. Også må Nikanor alt i den underordnede stilling særlig have udæsket dike; hvorledes, berettes i k. 8 (v. 11 og 13). Her kan mak. 1 jævnføres: 3, 38—4, 25; medens Nikanor i 2 mak. 8 optræder som udsendt fra statholderen i Kølesyrien og Fønikien, Ptolemæos (v. 8; jvfr. 1 mak. 3, 38 og 2 mak. 10, 12—13; hos en mand i denne post havde den dike udæskende bevægelse fra først af fundet fremme, 2 mak. 3, 5—7), føres 1 mak. 3, 32—38 udsendelsen tilbage til den langt højere stillede, Lysias. At denne her forbigåes, har også grund i den plads som er udset for ham i den dike underlagte kreds: Antiokos med omgivelser. Men Nikanor hævder ideelt sét den mere selvstændige betydning; derfor fremhæves det overmodig købmandsagtige i hint tog (2 mak. 8, 10—11; 34; jvfr. 1 mak. 3, 41) og udpeges åbenbarelsen af dikes magt på en ham undergiven personlighed, Kallistenes (2 mak. 8, 33), som har båret ild på templets porte og selv bliver opbrændt i huset, til hvilket han er tyet. Det var et fingerpeg for Nikanor, alt som Heliodor kunde bleven for kongen. At han derefter træder tilbage, betyder ikke, at han er udenfor sagen, men at han stilles for sig uden for Antiokoskredsen, hvilket stemmer med det faktiske, som også berettes i mak. 1, at han mistede yndest hos Antiokos (fader og søn) og først på ny kom frem med modrevolutionen

ved hjemkomsten af den legitime arving. Da vare hans tidligere fæller, ikke blot kongen men Lysias eg Menelaos, fratrådte, han bliver personlig makkabæerens modstander som undergiven samme magt, for hvilken Antiokos-kredsen måtte vige. På Nikanor lægges til sidst ansvaret helt for udæskningen fra først af.

Uddragets **første** halvdel (k. 3—8) har bragt de tre personligheder i stilling: kongen, præsten og den højtbetroede, hver for sig skulle disse tre tjene den sejrrige åbenbarelse af den sandhed, for hvis bekræftelse visdommens bog måtte se tilbage til den fjerneste oldtid, at straffens måde afpasses efter forsyndelsen, hvilket er lidelsens kendeliggørelse som straf eller et guddomsværk (jvfr. visd. 11, 16). Det historiske tør ikke opgives, om det end tillæmpes; derigennem kendes sandheden som magt; den forlov forfatteren tager sig med tidsfølgen, afset fra det udsmykkende, skal finde retfærdiggørelse i at således bringes sammen hvad der i ideen hører sammen, selv om det ikke lige frem i tid slutter sig sammen. Ordenen, hvori de tre til dike hjemfaldne, i uddragets **anden** halvdel stedes til opgørelse, bliver: Antiokos (9, 1—10, 9), Menelaos (10, 10—14, 2) og Nikanor (14, 3—15, 37). Mest egenrådig er behandlingen af denne halvdels mellemste afsnit; det har voldt bryderi, fordi man ved fortolkningen ikke erkendte eller ikke fastholdt, at det dogmatiske allermest i denne sidste halvdel behersker det faktiske; som kildeskrift må største delen af dette parti være af langt ringere værd end den indledende første del, at sige når ikke det historiske erkendes at medindbefatte en tidsalders syn på begivenheder og forhold lige så fuldt som det rent faktiske.

Med hensyn til Antiokos' fyldestgørelse er det vigtigste forholdet til forbilledet som givet til advarsel i Heliodor. På denne blev tugtelsen til frelse, i lighed med som svøben svinges over Israel (6, 12; 7, 33). Det synes lignende sagt om kongen, at «han bringes til erkendelse ved Guds svøbe» (9, 11). Men for dennes vedkommende blev sagen ikke ført ud til klarhed som med Heliodor; kongen frem-

stilles som den der kom for sent til ret erkendelse, og således øges pinen. Til dikes åbenbarelse over magthaveren knyttes beretningen om templets rensning. At denne i tiden ligger forud — Antiokos kunde siges ved budskab derom at være kastet på sygelejet (1 mak. 6, 8) —, er her det underordnede; den ideelle sammenhæng er sagen fremfor tidsfølgen. Derfor indskydes det afsluttende 10, 9: «sådan ende tog det med Antiokos epifanes» ikke efter 9, 29 men først efter skildringen af hvorledes hans værk fik en brat ende, endda uanset at den begivenhed, som var renselsens nærmeste forudsætning, et for Israel heldigt andet (efter 1 mak. 3, 10; 13—15; 38: «fjerde») felttog, end ikke er fortalt, al den stund det hører til afsnittet som handler om Antiokos-kredsen, dem der stode sammen om fader og søn (evpator).

Dette mellemste afsnit begynder (10, 10), som om meningen var i god historisk orden at lade Antiokos V's regeringstid følge på Antiokos IV's, de to som nævnedes i indgangen uden tilføjning (2, 20); at det dog ikke er så, kendes af at først nu føres Lysias frem, som dog var Epifanes' højtbetroede (1 mak. 3, 32—36). Den egentlige hovedperson i dette afsnit skulde Menelaos være; men dels fylder han ikke tilstrækkelig, hvorfor en hidtil uomtalt må til; dels danner denne på en måde nye, Lysias, en udfyldende modsætning til Menelaos, som bliver slutningen på afsnit 2 og ikke mindre på Antiokos-tiden, V's som IV's (efterspillet som denne linie fik ved Antiokos VI, Balasønnen — 1 mak. 11, 39—12, 39 — ligger her udenfor). Man har undret sig over betegnelsen af Lysias ved *τινα*, en mand hvem Antiokos (V) kalder broder eller frænde (2 mak. 11, 22; 35); han skal derigennem udpeges som den, der hidtil med flid ikke har været på tale (lignende vort: «denne hersens»; jvfr. 14, 3: *Αλκιμος τις*). Mak. 1 angiver tidspunktet for Lysias' optræden; det falder, da Antiokos efter de to frugtesløse forsøg (1 mak. 3, 10—11; 13—24) fjernede sig fra kampens nærhed og dens ledelse; Lysias, manden af lige æt med kongen, blev efterladt for

at styre landene som en ny statholder hinsides floden (1 mak. 3, 29—32; jvfr. Esra 5, 3; Neh. 2, 9). Om hans første bedrift, udsendelsen af de tre: Ptolemæos, Nikanor og Gorgias (1 mak. 3, 38), kan her intet blive at melde, eftersom den sag forud knyttedes til Nikanors navn (8, 8 fgg.) med forbigåelse af Lysias. I foreliggende afsnit er tilfældet det omvendte: nævnelse af Nikanor er ikke blot undladt men undgået; den lige nævnede 12, 2 betegnes som en hidtil unævnt ved tillæg: *ὁ Κυπριαρχης*. Derimod meldes der nok om de andre to hærførere, som i Lysias' første foretagende stilledes side om side med Nikanor: Ptolemæos fjernes og i hans stilling indtræder Gorgias som høvding for Køle-syrien og Fønikien (10, 12—14). Sidstnævnte, hvis deltagelse i Nikanortoget mak. 2 berører (8, 9), hører til dette afsnits typiske personligheder, tildels også den mere underordnede Timoteos, som måske nævnedes 8, 30. Den ene som den anden: Timoteos, kaldet i almindelighed høvding (12, 2) — derimod 1 mak. 5, 6: Ammons anfører — og Gorgias, tillige høvding over Idumæa (12, 32), tjener som eksempel på dikes magt til advarsel; hovedskikkelser ere kun Lysias og Menelaos. Anden af disse hovedskikkelser, Menelaos, blev sluppen som kongens vejviser og statholder (5, 15; 23) og bliver på ny ført ind ved kongens (Evpators) skrivelse; han sætter sig dernæst selv ind til sin skæbnes fuldbyrdelse (13, 3 fgg.).

Tidsforholdet, som i fremstillingen ganske underlægges ideen, kan derfor ikke lades upåagtet. Tidsrummet for eette andet afsnit er 2—3 år, efter selevkidisk ansættelse: 148—150, efter vor: 164—162; i den tid falde to krige imellem jøderne og syrerne under Lysias' personlige ledelse (i alt fald uden at som ved krigen forud — 1 mak. 3, 38 — førerne under Lysias' overledelse nævnes); første tilhører tiden inden Antiokos IV's død (1 mak. 4, 28—38) og ender med nederlag for syrerne, hvorpå Juda renser templet (ssteds v. 36—59); anden hører til Antiokos V's tid (ssteds 6, 28—63), og den unge konge synes at have havt ledelsen, vistnok sammen med Lysias; den får et

for syrerne heldigere udfald, dog slutter den med en for den overvundne part tålelig fred, på hvilken der lægges sær vægt. Om grunden til denne for makkabæeren heldige eller dog lempelige vending berettes 1 mak. 6, 55—57, det har været uroligheder østerpå i riget; hvortil kom hvad der fra anden kant stod til at befrygte og heller ikke længe lod vente på sig, Selevkus-sønnens hjemkomst fra Rom, hvor han ved faderens død (ved Heliodor) og efterfølgende tronran ved farbroderen Antiokos befandt sig som gidsel. Med dennes, Demetrius I's, hjemkomst er tiden omme som for Antiokos V så for Lysias, «kongens frænde» (συγγενης), en efter persisk hofskik optagen hædersbetegnelse, (1 mak. 7, 2—3). Freden forud for den befrygtede hjemkomst er i mak. 2 slutningen på dette afsnit og står for Lysias' regning, hvorved denne bliver sidestykke til Heliodor, den indledende skikkelse, på hvem dikes magt beviser sig til frelsning. Begge krige få plads i vor bog, første i 2 mak. k. 11, anden i k. 13; dog således at fredslutningen, som følger på anden krig, gøres gældende også for første, skønt denne rettelig vilde sluttes med templets renselse inden Antiokos IV's død (2 mak. 10, 3—8; om omposteringen af begivenheder se Keil Commentar s. 393—4). Det er forholdet til dike som bliver bestemmende for sammenstillingen, som kan synes at stille tempel-rensningen i skygge; kun Antiokos IV har personligt forhold til templet, kun han er derved bragt ind under dikes magt. Da fredslutningen skal afgive slutning på to særskilte krige — dem for hvilke Lysias gøres ansvarlig, medens den første krig, som Antiokos IV overdrog ham, her lægges på Nikanor (2 mak. 8, 9—36) —, så må for nogenlunde at fyldestgøre kravet beretningen om samme fredsslutning deles; til krigen i Antiokos IV's dødsår knyttes dokumentationen: de aktstykker, hvori freden er omtalt og bekræftet (11, 16—38), i alt fire: fra Lysias til Jøderne, fra kongen til Lysias, fra samme til Jøderne og endelig fra Romerne til Jøderne. Kongen kan hver gang kun være den under hvem freden kam istand, Antiokos V, og det hele gives

derved udseende af at passe ind i hans regeringstid, som efter den rådende opfattelse udelukkende er Lysias' tid; for at få freden afpasset til første krig er tiden, som var selevkidisk 150, efter vor regning: 162, i aktstykkerne ansat til selevkidisk 148, altså vort: 164 (11, 21; 33; 38), Antiokos V's tronbestigelses år). Om de tre første breves egthed, afset fra tidsangivelsen, er man temmelig enig. — Ved krigen, som virkelig hører ind i Antiokos V's dage, udstrækkes frihedeu i behandling til krigens enkelte optrin; kampen ved Betsura, hvor Jøderne i krigen forud — fjerde i rækken af makkabæer-kampene — vandt sejren, som på en måde kronede værket (1 mak. 4, 29—35; 2 mak. 11, 5—12), bliver lige så for denne krigs vedkommende behandlet som en sejr (2 mak. 13, 19—22), skønt det var et afgjort nederlag (1 mak. 5, 31—50), hvori makkabæerens broder, den næstyngste i rækken, fandt heltedøden. Til denne foregivne sejr knyttes freden, dog ikke uden antydning (2 mak. 13, 23) af den for syrerne bestemmende grund: uroligheder i øst-riget, og som følge berettes, at kongen gæster fromt og fredeligt Jerusalem, medens makkabæeren indsættes til landsstyrer fra Ptolemais til Gersenernes land d. v. s. for søkysten. Lysias udpeges som en hovedmand; i Ptolemais, hvor jøderne havde stemning imod sig (1 mak. 5, 15), må han holde en tale «for freden». Dermed sluttes afsnit 2, hvoraf man ser, at det er fejlagtigt at forstå angivelsen, hvormed det begynder: 10, 10, således at efter beretningen om Antiokos IV's tid skulde følge fortællingen om Antiokos V's. Sidstnævntes endeligt har i sig selv ingen vigtighed, fordi der fattes forhold til dike, som er overført på Lysias. Dog er det heller ikke denne personlig, som er sagen, men forholdet til dike; da dette er ført til en afslutning, på en måde som minder om vendingen med Heliodor, antydes kun Lysias' personlige skæbne, hvilken han deler med kongen (14, 2); den falder udenfor det her bestemmende grund-syn, lignende gjaldt om Heliodors livs-udgang, som slet ikke berørtes.

Lysias er i den syriske lejr — afset fra Nikanor, som indtil videre er bragt til en side — ikke ene om nævnte forhold. Det kendes, når vi agte på de partier af mellemste afsnit, som hidtil ere forbigåede, i alt to: det indledende: 10, 14—38 og indskuddet: k. 12. Tilsammen gives der i dem hvad der er fortalt under ét i 1 mak. 5; det er beretningen om de kampe, som ligge udenfor og dog jævnsides med de syriske krige, kampene med nabofolkene, modstanderne fra gammel tid. Tvedelingen af disse kampe svarer til beretningerne om de to syriske krige (4de og 5te), følgelig kunne de henlægges dels til tiden før 164, dels til perioden 164—162, til hvilken sidste 1 mak. henfører dem; fortolkerne helde til her at give 2 mak. medhold, men tidsforholdet er særlig i hele mellemste afsnit af uddraget behandlet med alt for stor egenrådighed til at en eller anden berigtigelse af angivelsen i mak. 1 kan regnes for mere end et tref. Sagen er i begge indskudte partier, det indledende og det afbrydende, som i hovedpartierne: ideen underlægger sig tidsforholdet. Det røbes allerede ved en vis regelmæssighed. Hovedpersoner i begge partier ere de to som kunne gøre tjeneste i líghed med Heliodor og Lysias til advarsel: Gorgias og Timoteos; de forberede på Lysias' optræden, hvorved der forekommer den mislighed, at Timoteos alt ved første optræden blev offer for dike (10, 37), men, da der på ny er brug for ham, dukker han op igen (12, 2); det modsigende deri kan fjernes men forfatteren har ikke agtet en dertil tjenende bemærkning fornøden. I indledende parti er ordningen: først Gorgias (10, 14—23) som høvding for Idumæa, så Timoteos, ved hvem der kan mindes om syrernes tidligere nederlag (8, 30—32), uden angivelse af værdigheden (10, 24—37). I det afbrydende parti kommer — efter to indledende træk om byen Joppe og Araberne samt mere — først Timoteos (12, 18—25), hvortil knyttes en meddelelse om «Lysias' stad», Efron, og det velsindede Skytopolis (jvfr. s. 292 n.), uden at nogen anden skikkelse fortrænger Tímoteos; dernæst Gorgias (12, 32—37), hvortil knyttes

et træk, hvilket bliver nærmere at omtale som betydningsfuldt i dikes manifestation. Begge undslippe, dog ikke uden at være mærkede (12, 24—26; 35) som tjenlige til advarsel. Dike kan lade sig nøje med de rette førere men også kun med dem.

Til disses tal hører som nummer 2 i rækken Menelaos; når han som formål for dikes magtbevisning står over Lysias, så bliver denne ikke mindre hans modsætning; tilsammen ere de hovedskikkelserne i dette mellemste afsnit af uddragets del 2. Den mørke skygge over Lysias, som i udgangen må vige, peger tilbage mod Menelaos. Denne nævnes vel ikke i beretningen om krigen fra år 164 (148; 2 mak. 11, 1—15); men når samme tillægger Lysias den tanke at gøre «staden til græsk plantestad», særlig med betoning af skat på helligdommen og overdragelse af ypperstepræstlig værdighed på åremål, så sporer man bag et sådant anslag Menelaos; til en ypperstepræst som Menelaos vilde svare en helligdom i lighed med de omkringboendes, nær og fjern. Derfor bliver i kongebrevet til folket (11, 27—32), som foregives at slutte nævnte krig, Menelaos udpeget som situationens mand endda efter freden. Men efter den tid forspildte han kongens yndest, dog endnu i fredslutningsåret; også Josef ansætter ham til ypperstepræst i ti år (172—162). Krigen, der endte med den her så stærkt udnyttede fred, kaldet: Lysias', kunde i udspring føres tilbage til Menelaos (13, 3); også Josef (oldskr. 12, 9, 7) lader Lysias udpege ham som ophav til den tids fortræd, måske i henhold til 2 mak. 13, 4. I døds-måden hævder sig atter dike (13, 3—5), i det nedstyrtning fra et tårn var straffen for tempelranere; og en sådan var Menelaos (4, 32; 5, 15), om man end fra syrisk side ikke har dømt ham i den egenskab. Heldet som timedes folket ved freden er betinget ved Lysias' adskillelse fra den usalige Menelaos, hvilket også kongebrevet til folket på sin måde kan bekræfte. Lysias på talerstolen i Ptolemais er modstykke til Menelaos' nedstyrtning fra tårnet i Beroea.

Af sær vigtighed er den skikkelse, forholdet til dike ifører sig som følge af Gorgias' nederlag (12, 38—45). Hos de faldne af Juda's folk, som havde været med ved Jamnia (12, 8—9), fandtes hedenske amuleter; de der vilde skærme sig på sådan måde bleve kampens offer, det var dikes åbenbarende værk. Men dikes magt kan brydes og ikke blot, som det hele parti er anlagt på at vise: gennem advarsel, hvilket viser vej til at undvige; der er endda en magt over dike. For de faldne foranstalter Juda et offer i templet; det kaldes «en gudelig tanke» (12, 45), især fordi templet derved forherliges som magten over den magt, for hvilken alt andet må bøje sig. Derpå ligger vægten; når i forbigaaende bemærkes, at forbøn for de døde udtrykker forventning om de dødes opstandelse, så er det forfatterens (sikkert ikke kyrenæeren Jasons) tanke om Judas gerning. Dette sted har lignende som martyrberetningen k. 7 bidraget til at indynde bogen i den kristne menighed (indenfor en vis begrænsning i alt fald); men som det bemærkedes i anledning af beretningen k. 7, så gælder det her, og vel i end højere grad, at sagen er ikke hvad man fra en senere tids stade har fundet eller lagt deri men fremstillingen af en magt, hvorpå dikes vælde brydes; den ene gang er sådan magt selvhengivelsen (7, 38), den anden gang helligdommen i Jerusalem. Ved hin føres makkabæeren frem, ved denne indledes afslutningen.

Anden halvdels tredie afsnit føjer sig ganske anderledes end afsnit 2 efter det historiske; væsenlig forskel (det sagnagtig udsmykkende fraregnet) er der ikke imellem beretningerne i 2 mak. 14—15 og 1 mak. 7; dog fornægtes ikke derfor det dogmatiske, tværtimod skildres et slutningsoptrin i rækken af dikes magtbevisninger. Det tredie er fuldendende; dels står her fremfor i de to forud — Antiokos' og Menelaos' prisgivelse for dike — personlighed mod personlighed: Juda mod Nikanor; dels er stedet det der hører til: den stad, i hvilken magten findes over dike, hvortil dike forholder sig tjenende (værnende); medens de tidligere skuepladse for dikes åbenbarelse — Elymais og

Beroea — lå udenfor «landet». Ypperstepræsten føres atter ind, dertil en mand i Menelaos' fodspor, dog uden at bringes i samme forhold til dike. Det er ikke mindst ved ypperstepræsten den rent historiske side af makkabæernes anden kommer frem. I første nævnes ingen ypperstepræst før Alkimos, ved hvis beskikkelse delt stemning i Israel giver sig til kende (1 mak. 7, 12—25); denne mangel afhjælper makkabæernes anden ved at give ypperstepræstens historie i det syriske herredømmes dage efter Antiokos III. I det hele må man tilkende vor bog i partiet forud for det om visdomsbogen mindende indskud (6, 12—17; jvfr. s. 377), som anslår det dogmatiske, en i hovedtrækkene historisk karakter. Josef har i alt fald suppleret «første» ved at optage (fra oldskr. 12, 5) beretningen om ypperstepræsterne, kun med afvigelsen fra mak. 2 betreffende Menelaos' herkomst; dennes to brødre: Simon og Lysimakos, hvilken sidste 2 mak. 4, 29 kaldes en afløser (*διαδοχος*) i ypperstepræstlig værdighed, kender Josef ikke (eller vil ikke kende). Josef og «første« mødes i at betegne Alkimos som den der måtte udæske dike ved «at nedbryde profeters værk» (jvfr. s. 364); men dette træk lader bog 2 blive udenfor; af interesse er dog herved forskellen imellem Josef og mak. 1. Hin knytter forgribelsen og efterfølgende straf, braddøden, til Nikanors fald (Oldskr. 12, 10, 5—6); mak. 1 derimod til Jonatans sejr over Bakhides, med hvem Alkimos havde været i ledtog (1 mak. 9, 47—56). Dermed står det i forbindelse, at Josef lader makkabæeren (Juda) blive ypperstepræst efter Alkimos og ansætter ydermere kun 4 år imellem ham og broderen Jonatan som ypperstepræst (Oldskr. 13, 2, 3). Her må Josef ligesom for Menelaos' vedkommende berigtiges; han synes selv at have tilsigtet det i optællingen af ypperstepræster, når han (oldskr. 20, 10, 3) siger, at imellem Jakimos (d. e. Eljakim, Alkimos) og Jonatan ingen ypperstepræst har været, hvilket har stået på i syv år (160—153 f. Kr.). Det stemmer med mak. 1 uden at modsiges af mak. 2; den ypperstepræstlige værdighed kom først med Jonatan til hasmonæerne, som

lige til Hyrkans søn Aristobul I fastholdt værdigheds-betegnelsen som sådan, altså i 48 år (153—105). For øvrigt kan Josef have ret, når han på nys anførte sted (oldskr. 12, 9, 7) ydermere siger, at den der bestemte kongen til at lade Alkimos træde ind efter Menelaos var Lysias, hvorved det hensyn kan have været medbestemmende, som Josef mätte gå glip af, at Alkimos og ikke Menelaos var af præstlig æt, hvormed mulig Jøderne kunde forsones, til dels ogsaa bleve det (1 mak. 7, 13—14). Forklarligt er det, at man fra syrisk síde forbigik den myrdede ypperstepræstes søn, lige nævnet med faderen: Onias (IV), ihvorvel Antiokos IV skal have taget sig udåden mod faderen til hjerte (2 mak. 4, 36—7); den tilsidesatte tyede til Ægypten, og hos kong Filometor udvirkede han forlov til at rejse helligdommen i Leontopolis (160 f. Kr.), på hvilken makkabæernes anden fra først af tog sigte. Det er det ægyptiske forhold, som slår igennem, alt som syrervælden daler. Man vil også kunne forstå, at i 1, 7 Demetrius II Nikators tid (år 143 f. Kr.) udpeges som trængselstid fremfor Demetrius I's, i hvis dage den sejr blev vunden, hvis forherligelse er skriftets formål.

Med udgangen af makkabæernes anden befinde vi os i år 161 (selevkidisk: 152; bogen siger dog 151). Skønt Alkimos til den tid har været på højden, træder han her i baggrunden, dog for ad omveje at give stød til Nikanors optræden (14, 5—11; 26; jvfr. 1 mak. 7, 25—26). Det er ikke mere ypperstepræsten, som bliver sigte for dike. Nikanor er fra Antiokos IV's dage stillet under dike; den gang blev en underordnet personlighed, Kallisthenes, ofret, hvilket ikke ganske har forfejlet sin virkning. Nikanor træder nærmest i Lysias' fodspor, ligesom han for Demetrius kan være bleven, hvad Lysias havde været for Antiokos; Juda og Nikanor blive venner (14, 24—25). Deri bevirker Alkimos et omslag, men yderligere er her ikke brug for ypperstepræsten, hvilket kan stemme med mak. 1, som knytter Alkimos til Bakhides den her forbigåede fremfor til Nikanor. Konsekvenserne af det ved Alkimos for-

skyldte overtager Nikanor gennem eden foran templet (14, 33) om fremfærden, hvormed han truer, hvis ikke Juda udleveres til ham. Derpå opløfte præsterne bøn om beskærmelse (14, 34—36) som tidligere mod Heliodor (3, 15); hvortil knyttes beretningen om Razis' selvdrab (14, 38—46). Der tillægges denne dåd betydning også som selvopofrelse (42), men det rette synspunkt for samme bliver, at Nikanor indvies til dikes offer, særlig ved indvoldene, Razis kaster på ham som forfølgernes fører. Det er dette udpegende, som hører dike-dogmet til. Nu er alt lagt til rette for mødet imellem Nikanor (*ὁ τρισαλιτηριος* 15, 3; 8, 34) og Juda. Først udtaler Nikanor ringeagt for sabbaten og trods mod dens indstifter (15, 1—6); makkabæeren — som Juda med yderligere eftertryk nævnes — stiller derimod i tiltalen til sine i første række «loven og profeterne» (v. 9), dernæst hvad der er bleven kun ham til del, en drøm som er for syn at regne (v. 12—16). Han har sét den for ti år siden myrdede ypperstepræst, Onias III (som *skulde få* ret efterfølger i hasmonæerne) bedende for Israel, og foruden denne en olding af ypperlig værdighed; Onias genkender Juda, som ved denne oplyses om at oldingen er Jeremias, Guds profet, altså, som det vides af brev 2, vogteren over de skjulte ting. Denne rækker Juda et sværd som gave fra Gud; hvor vidt sværdet er en virkelighed, siges ikke; men det minder på den ene side om sværdet, Juda vandt i sin første kamp og siden stadig førte (1 mak. 3, 10—12), på den anden side viser det tilbage mod sværdet, David fik fra helligdommen (1 Sam. 21, 9) og frem imod Henok-bogen (s. 98). Stridens udfald er dermed givet; dike kendes endelig i det træk, at Nikanors hoved ophænges på borgen (jvfr. 1 mak. 1, 33—36), stedet, hvor truslen må være bleven fremført. Ved denne magtåbenbarelse fremfor ved de to forud er en dag mærket (jvfr. 1 mak. 7, 49), som Israel bør regne lige med renselsedagen. — Makkabæernes anden slutter med dagen; første førtes ud til herredømmets sikring for ætten ved ypperstepræsten Johannes, hvormed indledtes dage, som skulde

være tidens selvforståelse, i alt fald blev dens selvoplukkelse (Hyrkan-tiden).

Tilføjelsen (15, 38—9) om at forøge drikkens behagelighed ved ikke at nyde udelukkende ét, vand eller vin, men at blande begge dele, kan synes lidet stemmende med skriftets patos; nærmest kun festprogram lægger det an på et æskyleisk epos i jerusalemsk stil. Ytringen må opfattes i tilknytning til de indledende bemærkningers anden part (2, 24—32), der vedrører formen ligesom første indholdet, nemlig måden hvorpå en ejendommelig opgaves løsning er tilstræbt ved antydning af forholdet imellem forfatter og ekserpist. Her tilføjes en undskyldning, som tillige er forklaring for den tagne forlov i henseende til kendsgerninger; den konstneriske behandling, som tjener formålet: fremstilling af dikes forhold til Guds kæmper og til hans modstandere, har ført det med sig; hos israeliten må det vække feststemning at se begivenhederne i en højere belysning. Men også det andet formål, som fremstillingen skal tjene, er herligt og trøsteligt: at bøde på fortidens brøst og forsyndelser (ikke-præstens Jason og hans to efterfølgeres) ved at knytte jøderne i Ægypten til helligdommen i Jerusalem. Den i himlen bedende Onias, repræsentant for den fortrængte linie i Arons hus, grundlæggeren af helligdommen, som søgte støtte i et profetisk ord (Jes. 19, 19), måtte være en sær virkningsfuld skikkelse. Tankegangen i bogen slutter sig noget nær sammen med Salomons visdom, en samklang, som ikke kan udledes ene af det kyrenæiske grundskrift; dertil er opfattelse som begivenheder for jerusalemske. Midt imellem visdomsbogen og mak. 2 står Jesus-sønnens (eller sønnesønnens) fortale til bedstefaderens værk, nærmest i tid dog ved mak. 2, som ansætter sig selv til efter 124 f. Kr. (2 mak. 1, 10) og rettest måske henføres til sidste halvdel af Hyrkans regering, altså efter år 120. Hvor hastig udviklede ikke forholdet sig imellem Jerusalem og Aleksandrien, som fremfor Leontopolis var målet; fortalen tolker forundring over det fremmedartede og finder sig

tillige tiltrukken af det beslægtede i den aleksandrinske dannelse; i makkabæernes anden er forundringen vegen for samklang fuldt ud. Det kan da ikke overraske, at de to skrifter, som ydermere ere mærkede på den måde, ere lige så fuldt ud aleksandrinske som de to første jerusalemske, eller at der i det n. t'e bliver tale om Aleksandriners og Kyrenæers synagoger i Jerusalem (ap. g. 6, 9). Det ved Siraksønnen indledte og måske ved det nu belyste festprogram gennemførte — hebraismens størst tålelige hellenisering — er derved forfremmet til kendsgerning af blivende betydning for mere end jødedommen; ikke længe efter har den — som vi skulle se — kulmineret.

To såkaldte makkabæernes bøger stå til rest; i «de apostolske regler» (§ 85) opføres tre makkabæernes bøger med plads mellem Ester og Job; der kan neppe være tvivl om, at «tredie» er den som også nu nævnes så, om end sammenstillingen af tre bøger under dette mærke kun har spredt hjemmel, og tællingen: fire i end højere grad savner sådan. Heller ikke har der imellem de to til rest gjort sig den sammenhørighed gældende som imellem dem forud, hvilke første gang de nævnes i optælling (ved Origenes: Evseb. k. h. 6, 25) må gælde for sammenfattede efter indhold som sarbet sarbaneel, hvilket skal fortolkes: «Guds børns fyrsters kampe». Dette følgeskab har holdt ud indtil den løbende tid, medens de efterfølgende to have vandret hver sin bane, tredie sluttende sig noget nærmere til hellenistisk samling. Den fører i det hyrkanske spor til Ægypten. Det betyder ikke, som man vil mene ved visdoms-bøgerne, i og for sig fremskridt: at komme fra palæstinensisk område til helleniseret ægyptisk; afstanden bliver afstikkende mest ved fælledskabet imellem denne tredie bog og den nærmest forud. Også dette skrift må regnes til klassen: festprogram; det er en med det jerusalemske forud konkurrerende bestræbelse for at hjælpe minderne til forherligelse og levende bevarelse gennem festlige dage. Der er i denne aleksandrinske bog en dobbelt skuen tilbage til jerusalemsk skriftvæsen, både til

det noget nær samtidige og lige så til festprogrammet κατ' εξοχην: Esters bog. Også deri mødes disse makkabæer-bøgers tredie og anden; i slutningen af sidstnævnte henvises der til den mordokaiske dag, altså til Ester. Men hvad der skiller aleksandrineren fra begge hine forgængere, er forholdet til det historiske; i det jerusalemske skrift — ikke at tale om Ester — indskrænkede vilkårligheden sig til tidsangivelsen, til dels begivenhedernes følgerække. Nikanordagen får som den til grund for samme liggende begivenhed dobbelt bekræftelse som historisk (1 mak. 7, 43—7; oldskr. 12, 10, 5). Også denne aleksandrinske bog prætenderer historisk grundlag, men festdagen, som højst rimelig skal bygges derpå, vides ingen steds at være trådt i kraft, om begivenheden i alle stykker skal være som den her berettes. Men det historiske turde nok være behandlet på en måde, hvortil et jerusalemsk skrift (den s. k. «fasteafhandling», m'gillah taanit, som i talmud har pladsen foran den simpelt hen nævnede: m'gillah) har villet eftervise et sidestykke i den ved Volkmar genoplivede behandling af Judit. Tydningen af Judit røber den talmudiske jødedoms vilkårlighed, for ikke at sige løsagtighed i omgang med det historiske; det er dog mere end en gisning, der er et grundlag. Metoden er at henlægge en samtids-begivenhed i fortid og da at læmpe navne samt øvrige forhold efter henlæggelsen. Der udfordres stærke beviser for at få ret til sådan antagelse; her røber fremgangsmåden sig ved tre mærker. For det første er skriftet opført som makkabæisk; derved udelukkes i alt fald, at det skulde være den makkabæiske tid i den grad uvedkommende, at det hørte til tiden før makkabæeren. Men ligesom makkabæernes anden vil «tredie» ikke tale om noget langt tilbage i tiden; imellem indhold og affattelse er der en inderlig forbindelse, som det hører et festprogram til, et sådant der skal indlede en ny dag; også vil der vise sig i fremstillingen et henblik til mak. 2. Tredie og vigtigste mærke på det maskerede i beretningen — vi kende tidens hang til det maskerede — bliver dette,

at en begivenhed af umiskendelig lighed med den her fortalte kan påvises i tiden meget nær ved affattelsen af makkabæernes anden, medens fra dagene forud intet af den art kendes. Man får derfor valget imellem at antage opdigtelse eller at tilstede en omklædning; den lempeligere udvej fortjener fortrin. Om man end ikke ligefrem kan angive grundene, som have bestemt til sådan vilkårlighed, medens makkabæernes anden er ret gennemskuelig i sine afvigelser, selv når de vedrøre mere end enkeltheder, så vil man dog let kunne finde dem i sagens formodede realitet.

Det rimelig faktiske i sagen er dette. I bog 2 «mod Apion» påvises k. 5 det velvillige sind, som de hellenistiske konger i Ægypten have lagt for dagen mod jøderne. Først Ptolemæos III, som evergetes I, der efter sejren over den syriske Antiokos II (teos — Dan. 11, 7—8) har ofret sømmelig i Jerusalem og hædret templet. Om Ptolemæos VI, filometer, og dennes dronning, Kleopatra, Antiokos III's datter, berettes, at de have betroet riget til jøder og beskikket jøderne Onias og Dositeus til hærførere (jvfr. s. 303), hvilke navne Apion siges at have forvrænget, da han dog måtte kende vedkommende som redningsmænd for den by, hvis borger han foregiver at være (om Apion se Hausrath N. t.'liche Zeutgesch. 1, s. 472; 2, s. 171—5), Aleksandrien. Er Onias den af Demetrius I soter forstødte ypperstepræst, så er det gået i Leontopolis, om end kun for kortere tid, som i Jerusalem, at ypperstepræstlig værdighed er bleven forenet med hærfører-stilling. Om frelsen for Aleksandrien meldes der, at borgerne, som vare Kleopatra fjendske og svævede i fare for at gå til grunde, opnåede et forlig, hvorom Apions egne ord anføres: «Onias førte en lille hær mod byen, medens Termus [som navn ellers ukendt] befandt sig der som romersk budsending». Jeg skulde mene — tilføjer Josef — at Onias handlede helt rigtigt og retfærdigt. Derpå indskydes fortællingen som tør antages at ligge til grund for mak. 3 (den græske tekst slipper men, udfyldes ved en gammel latinsk overs.): «Ptolemæus med

tilnavn fyskon kom efter broderen Filometers død fra Kyrene i den hensigt at støde Kleopatra og kongens sønner fra riget og tilegne sig det selv på uretfærdig vis; af den grund optog Onias kampen mod ham for Kleopatra og svigtede således ikke i nødens stund den gamle troskab mod kongerne [det kan kun sigte til troskaben i tidligere dage mod de syriske lensherrer]. Gud gav selv hans retfærdighed vidnesbyrd. Ti da Ptolemæus fyskon i den tanke at bryde Onias' hærstyrke lod alle jøder i byen med kvinder og børn kaste nøgne og bundne for elefanterne at nedtrampes af dem, til hvilken ende man havde beruset elefanterne, blev udfaldet et helt modsat. Elefanterne lode jøderne ligge, og kastede sig voldsomt over hans (Ptolemæos') venner og dræbte mange af dem. Ptolemæus tog derpå det rædselsfulde optrin i øjesyn, hvorved det formentes ham at skade hine mennesker. Men hans kæreste medhustru, Itaka, sum andre kalde Irene, bønfaldt ham om ikke at fremture i sit forsæt, og han hørte hende; han fortrød hvad han havde gjort og hvad han havde havt i sinde. Derfor vides jøderne i Aleksandrien med føje at helligholde den dag, da de åbenlyst værdigedes frelsning fra Gud. Men Apion, denne alle mænds bagvasker, har dristet sig til at laste jøderne på grund af krigen mod Fyskon, ihvorvel han burde have rost dem (for troskab mod Filometors enke og børn).

Man kan forstå, at dagen i Aleksandrien måtte stille sig side om side med de to forud fra forskellige steder: den mordokaiske fra Susan og Nikanordagen fra Jerusalem — hvorledes har det fået udtryk i makkabæernes tredie? Et sådant som forklarer, at forgængerne, der alt indbyrdes ikke vare lige i rang, ikke vilde blive nåede. Skriftet sætter sig omtrent syvti år tilbage i tiden til slaget ved Rafia (217; Fyskons tronbestigelse falder 145 f. Kr.), altså til Ptolemæus IV, filopator, som i hint slag sejrede over Antiokus III (om sejrens ringe betydning, se oldskr. 12, 3, 1; 19 år efter i slaget ved Paneas tabte sønnen, Epifanes, Palæstina for bestandig; jvfr. G. Ebers

«nye ægyptologiske resultater»[1]). Der anmærkes, at en jøde, Dositeos — navnet kendt fra græsk Ester og Josef — har indlagt sig fortjeneste ved at afsløre et forræderi mod kongen; en anden Mordokai er denne ikke bleven, han forlod fædreneloven. Derpå følger en fortælling om sejrherren Filopators optræden i Jerusalem, åbenbart efterdannet beretningen om syrerkongen med samme øgenavn (Selevkus IV, filopater); kun tugtes ikke her som i mak. 2 en udsending men selve kongen (3 mak. 2, 20). Ypperstepræsten er den, det valgte tidspunkt kræver, Simon II, Onias' søn, den samme som kendes forherliget i Siraksbogen. Optrinet i Jerusalem er som i mak. 2 et indledende; hovedparti er hvad der berettes om samme Ptolemæos (pågældendes ɔ: Fyskons farfaders) færd mod jøderne i Aleksandrien. Denne fremstilles med tilsidesættelse af den virkelige anledning, borgerkrigen, efter konstnerisk anlæg i tre optrin. Først befalingen om alle jøders optagelse i skatteregistrene, hvorved der skal indbrændes dem et afguds-mærke (2, 24—3, 10); så kongens skrivelse om jødernes indsamling til ét sted og første forsøg på at hidse elefanterne mod dem under gildet, kongen holder med sine venner; Gud afværger forsøget ved at sætte kongen ud af stand til at give nogen befaling (3, 11—5, 34); endelig afgørelsen, da elefanterne bringes frem i kongens påsyn; til orde tager Eleasar, en af præsterne der fra landet (Leontopolis), men afgørende er åbenbarelsen fra himlen (6, 18), hvis tilsynekomst ægger elefanterne til at vende sig mod driverne og alle deres. Virkningen bliver kongens skyndsomme befaling om at løse de bundne; hvorpå der foranstaltes fest til jødernes vederkvægelse, og oplevelsen kundgøres i en ny kongelig skrivelse; yderligere tillades det jøderne at holde en fest landet over, som forhøjes ved forlov til at fuldbyrde hævn på folkets fjender.

Til islæt er næst begivenheden, som Josef har op-

---

[1]) I «månedskr. for udenl. literatur» (ved Winkel Horn), 1880, s. 230—2.

tegnet, sammenbragt træk fra flere sider, foruden fra mak. 2 og Ester også fra Daniel; i Eleasars bøn (6, 1—11) hentydes til martyr-forbilledet: de tre i ildovnen, der blev til fire, og ligeså til Daniel i løvekulen; hovedpunkt i overførelsen fra Daniel er kongens sidste brev (7, 1—9), hvorved denne fra Heliodor den anden bliver en ny Nebukadnesar. Om Ester minder dels det alt udpegede — det opdagede forræderi står her dog uden sammenhæng, medens det i Ester er med-bestemmende for udfaldet —, dels prisgivelsen af jødernes fjender; derimod er medhustruen fortrængt ved den guddommelige indgriben. Stærkest gør makkabæernes anden sig gældende ikke blot gennem det vilkårlig tiløgede, optrinet i Jerusalem; dette er lagt an på det overbydende, ikke uden et vist held, det ser ud som om mørkets beskrivelse i aleksandrinsk visdomsbog har foresvævet. Det er neppe heller tilfældigt, at forbederen er ens nævnet med blodvidnet 2 mak. 6, 18 fgg. Endnu kommer spørgsmålet om grunden til denne omgang med en begivenhed, hvis betydning søges i dens virkelighed. Her har intet dogmatisk hensyn været som ved omstilling af hændelserne i mak. 2; skriftet giver ingen grund. Af sig selv frembyde sig flere: afstanden i tiden forhøjer ærværdigheden og tilsteder friere hånd til udmaling, hvorved den tanke ikke bliver udenfor at overbyde Nikanordagen; derved er overset eller ikke ænset, at festen under den søgte forudsætning for længe siden måtte være bragt i gang; heller ikke tales der ligefrem om en årlig tilbagevendende fest, på dette punkt må dog vistnok Josef supplere. Før-makkabæisk kan skriftet ikke være af hensyn til indhold; affattelsen kan neppe være før-hyrkansk, som hensynet til mak. 2 viser; men i Ptolemæos fyskons dage (145—119) måtte klogskabshensyn tilråde tilbageflytningen i tiden, et hensyn som selv under efterfølgeren, Pt. lathuros (119—86), Hyrkans samtidige[1]), neppe havde tabt i

---

[1]) og Kysikenerens forbundsfælle i kampen mod Hyrkan (s. 96—7); jvfr. oldskr. 13, 10, 3—4.

vægt. Men inden udgangen af 2det hundredår f. Kr. må affattelsen ansættes; for en ansættelse i tiden efter (Reuss endog: i Kaligulas dage) fattes enhver tilknytning.

Makkabæernes 4de er mærkelig på én gang ved forskelligheden fra dem forud og tillige ved sammenhørigheden, som nævnelsen angiver ikke uden føje. Den er bragt til os ad dobbelt vej: dels i forening med menigheds-skrifter (cod. sinait. har den sammen med mak. 1; aleksandrinus sammen med de andre 3); dels for sig som et værk af Josef og derfor ved ældste udgivelse sammen med dennes værker (Haverkamp). Ad sidstnævnte vej synes skriftet at være ført frem; Evseb siger (kh. 3, 10) efter at have meddelt stedet fra skriftet mod Apion (1, 8) om skrifter med ypperste krav på tro: af Josef haves endnu et skrift »om åndens overmagt« (*περι αυτοκρατορος λογισμου*), af nogle kaldet: makkabæus (*εις Μακκαβαιους*), fordi det lige med makkabæernes bøger, der nævnes så, handler om hin modige kamp for guds dyrkelse. Angivelsen har kun ringe vægt (jvfr. Gfrörer, Philo. o. s. v., 2, s. 173—5, dog vil Renan — origines du christianisme 5, s. 303—306 — hævde bogen for Josef); et historisk skrift er det dog ikke, vil heller ikke i den forstand som mak. 3 gælde derfor; dets formål er ikke fortælling men betragtning. Det er et ræsonneret skrift, som på sin vis slutter sig ganske til mak. 2, som afgiver teksten; især må udpeges 2 mak. 6, 18—7, 42, hvoraf skriftet for en stor del er en omkrivning; derfra nævnelsen. Forholdet er altså mere afhængigt end imellem mak. 2 og Salomons visdom. Alligevel fattes langt fra selvstændighed; det er en ny klasse af skrifter ikke uden festpræg, som dermed melder sig og som først på kristent område har fået uddannelse, måske først egentlig fortsættelse; det nye er ikke det religionfilosofiske men det opbyggelige. Dog fattes ikke religionsfilosofisk element, hvilket kan antages at have indført sig med visdommens bog; i den stiller dike-tanken i forbindelse med den især fra stoikerne vel kjendte *προνοια* sig frem, og noget nyt har vor bog ikke havt at føje til de to

skrifter, som afgave hjemlen for hin tanke. Det ejendommelige er her formaningen i dens ligefremme vending til det opbyggelige, det vil sige: som tilskyndelse til efterfølgelse. Formaningen var i og for sig mindst noget nyt i Israel (jvfr. s. 326—329); også henregnes skriftet som sagt med føje til det makkabæiske; opgaven er at fremstille makkabæer-tiden i hellenistisk belysning, endda med tilslutning til græsk skolevisdem, især stoisk. Dermed skilles bogen grundig fra den jerusalemske visdomsbog i masjalform og ligeså fra aleksandrinsk, i hvilke tilslutningen til hellenismen aldrig fik skolepræg; ikke mindre dog derved, at sigtet ikke er på dem udenfor men på egen kreds. Her foreligger måske en prøve — i så fald eneste som haves — på hvad Sirak-sønnen kaldte: *θεια διηγησις* (Sir. 6, 35 [37]; jvfr. 39, 2).

Hvor og når kan et sådant skrift være affattet? v. Langen (judenth. in Palästina, s. 77—8) kommer til det resultat, at man ved stoffet ikke nødes til at godkende ægyptisk affattelse — som er gængs antagelse —; derhos antager han affattelse i hundredåret efter Kr., medens man ellers (Grimm—Evald) ansætter den i hundredåret forud. Hvad der taler for v. Langens tidsbestemmelse er den udprægede parallel til det homiletiske og særlig det martyrologiske, to former af foredrag, som ellers kun kendes fra kristent område (for det homiletiskes vedkommende tidligst i Klemens' s. k. brev 2 og i tillæget til brev til Diognet); forskellen bliver den, at det martyrologiske, som fra kristen tid foreligger tidligst i brev fra Smyrna til det katolske kirkesamfund (om Polykarps endeligt), på kristeligt område fra først af er holdt skilt fra det homiletiske, al den stund forkyndelsen måtte gælde frelsen (forbilledet) fremfor efterfølgerne. Heller ikke spores nogen bestræbelse efter at gøre andre (de kristne) rangen stridig, det skulde da være hellenerne d. e. filosoferne, af hvem der nok modtages håndsrækning, dog uden at de derved sés som medbejlere til martyriets hæder. Rimeligt falder det da at blive ved tiden før Kr., ja at gå tilbage

til den tid, da forholdet til romerriget først opnåede lige vægt med den syriske hellenisme, altså før Pompejus. På den anden side har makkabæerkampen endda intet tabt i glans; den er ikke heller forringet med hensyn til udbytte for folk og land ved hvad der kan være fulgt på. Dog kommer samtiden her ikke således i betragtning, som ved skrifterne forud i helleniseringens periode, især dem der bære Hyrkan-tidens mærke.

Ikke fuldt så usikker som tiden turde hjemstedet vise sig. Den hellenistiske tone, som anslåes langt stærkere end den hidtil forekom, taler for Aleksandrien, som også har de fleste stemmer for sig. På den anden side spores neppe tilbøjeligheden til at allegorisere, sådan som i Aleksandrien den blev præget af hellenismen; en eneste antydning i den retning skulde være (7, 14): *Ισαακειος λογισμος* (med et ret Isaksind har han brudt den mangehovede pinebænk), som i alt fald forbereder Filos opfattelse af Isak som den der betegner dydens kongelige vej (Gfrörer Philo o. s. v. 1, s. 430—1). Talens anlæg eller tema «om åndens overmagt» fordrer, at det skete fastholdes fuldt ud i dets virkelighed; for afvigelserne fra det historiske, som løbe med ind, har tiden neppe ansvar, og heller ikke de bære hen imod allegori. Deraf kan yderligere sluttes, at når Aleksandrien eller i det hele Ægypten er hjemstedet, må tiden være en sådan, da jerusalemsk indflydelse, styrket ved ypperstepræsten Onias IV's komme og dernæst Simon Sjetaks søns midlertidige ophold (s. 105), endnu havde overtag; medens på den anden side et foredrag som dette, såfremt det skulde tænkes holdt i en palæstinensisk synagoge (i lighed med ap. g. 13, 15), ene kunde have sit sted i «de aleksandriners» eller «de kyrenæers».

Den nærmere belysning vil vise, at her ikke foreligger en afhandling men et foredrag, ført i pennen. Vistnok kan indgangen tyde på den hensigt at give en afhandling: «da jeg tilsigter en helt filosofisk overvejelse (*λογος*), om den fromme tanke er selvrådig over alt lidende, vil

jeg give eder anvisning til redebont at agte på filosofien»; ytringen er dog alt som tiltale overvejende retorisk, derhos undskyldende, hvoraf tør udledes, at et område betrædes, som kunde skønnes egentlig ikke at være anbragt, det filosofiske; til indgangen svarer ytringen 3, 19: «og nu, som tiden kræver [ὁ καιρος καλει — peger på noget anordnet], til påvisning af sætningen om den selv-mægtige tanke». Påvisningen (αποδειξις) går i ét med fremstilling af teksten, altså foreligger her den form af opbyggelig tale, som senere fortrinsvis hedder: homili. Indgangen (indtil 3, 19) har tre dele: først ligefrem indledende (1, 1—12), sluttende med: «i overvejelsen må det være tilladt som skikken er at begynde med sætningen (ὑποθεσις), dernæst at føre talen hen til dem (personerne), idet jeg giver den al-vise Gud æren». Det er talens led-deling. Der bliver dernæst peget på, at ikke det teoretiske (θεωρια — του — λογ. 3, 19) er sagen men gennemførelsen i livet, ligesom det forud er antydet, at den makkabæiske sejr har grund i en sætning, som er godtgjort praktisk. Det er forbindelsen imellem lidelsens og kampens mænd, den som blev udtalt 2 mak. 7, 38 med overvejende dogmatisk farve; heller ikke den fattes her (6, 29).

Den filosofiske udvikling — indgangens anden part (1, 13—35) — må være kort fattet; først påvises sammenhængen imellem λογισμος og dydens firtal (efter platonisk deling; visd. 8, 7); herved må bemærkes, at heller ikke her (jvfr. s. 334) er σοφια blant de fire, fordi den bliver alt omfattende; i dens sted står også her φρονησις, af hvilken λογισμος udledes[1]). Så gøres overgang til det, hvorover magten skal bevises: παθη (v. 20 fgg.); det patologiske deles først efter sjæl og legeme, dernæst i henhold til fornemmelser: det fornøjelige (ἡδονη) og det

---

[1]) af γνωσις som ligestillet med (eller fortrængende) σοφια er der neppe spor før hos Pavlus; måske Plotin (eller en anden i hans navn) har kunnet kalde de kristne: γνωστικοι.

møjsommelige (*πονος*); glæde og møje ere stoffet, som tanken skal magte og udforme; den bliver «dydernes fører, lidenskabens hersker» (det passer til den aristoteliske etik; se Brøchner «den græske philosophies historie i grundrids» s. 185—88). Ved besindelse (*σωφροσυνη*), en af visdommens fire *ιδεαι* (udtrykket bruges her afvigende fra Plato, ikke om det oversvævende men om det fremtrædende), afværges hvad der hindrer tankens herredømme, og lysterne aves. Den forberedende tugt hører til den daglige øvelse, derfor ikke mindre til lovens område. — Indøvelsen eftervises i indgangens tredie afsnit: 2, 1—3, 19 med hensyn til personer og lovbud. Josefs kyskhed svarer til budet: du må ikke begære, i samme retning gå spiselovene, uden allegorisering på Filos vis (eller på kristent område i Barnabas' brev); formålet er fyldestgjort med bånd på den ligefremme attrå. Ingen lidenskab tør frigøre sig fra ave ved budet, tilmed ved tanken. Der henvises til Moses (2, 17), som trådte op med besindighed mod de genstridige, til Jakob (*ὁ πανσοφος* 2, 19), som dømte sønnernes fremfærd mod Sikem, og endelig til David (3, 6), som ved at afslå drikken (2 Sam. 23, 14—17) gav et lysende eksempel på selvbeherskelse. Sådan indøvelse var Israels stadige opgave; først på det sidste er «åndens overmagt» bleven åbenbar; at fremstille den er foredragets opgave. Denne fremstilling spænder til slutningen, man finde samme enten i 18, 5 eller i 18, 23.

I hovedpartiet følger foredraget makkabæernes anden, særlig deri, at Antiokos' færd føres tilbage til dike, som vil sige, at den var forskyldt fra folkets side. Dog er der nogen afvigelse fra tekstbogen: først ved at Heliodor ombyttes med Apollonius (2 mak. 3, 5; jvfr. 4, 4), dernæst ved forbigåelse af Menelaos; dette punkt finder forklaring i at tesis ikke er den teologiske: dikes magt, men den etiske: tankens (åndens) overmagt, selvbeherskelse. Samme skildres i tre afsnit: først oldingens færd (5, 3—7, 23); dernæst ungersvendenes (8, 1—14, 10), endelig kvindens (14, 11—17, 10); endnu kommer sammenfattende et

slutningsparti, som på alt antydede måde (mulig fra 18, 6 tiløgning) opløser sig i to dele.

I hovedpartiet gør gennem de tre afsnit gradation sig gældende i opstigende retning. Til den ende er moderen skilt fra sønnerne; hendes martyrium indtager ikke blot ypperste og afsluttende plads, det behandles som noget for sig. I makkabæernes anden lagdes eftertrykket på yngste søns martyrium (2 mak. 7, 24—40), medens moderens saa at sige indflettedes i sønnernes, mest den yngstes, og hendes eget endeligt berettedes i et eneste vers (v. 41). Dertil indskrænker sig ikke forskellen på de to fremstillinger, heller ikke til den retoriske bredde, som kan høre foredraget til fremfor fortællingen; forskellen kommer frem deri, at for fortællingen var sætningen om dike det fornemste, tilmed det oplysende, her derimod er det ypperste hvad Grundtvig nævnede: «det nye heltekuld», tilmed det opildnende. Martyriet stilles frem sigtende til efterfølgelse, uden at derfor den teologiske sætning bliver upåagtet. Den giver møde i oldingens bøn (6, 28—29): «vær dit folk nådig, idet du nøjes med vor bøde (*δικη*) for dem, så du gør mit blod til deres renselse; tag min sjæl for deres sjæle!» [1]) Og i slutningspartiet — ikke dog før — vender tanken tilbage mere udført (17, 21—22); alligevel er og bliver sagen: martyriet som forbillede. Dette er her langt mere udført i enkeltheder end i det skrift, som afgiver teksten, og dertil knyttes betragtninger med lyrisk sving; dog glemmes ikke udgangspunktet, det filosofiske. Troen fremhæves kun svagt — klarest i moderens martyrium (15, 20; 16, 21) —; afsnit 1 slutter med en vending (7, 23), som lader stoas ideal «den vise» være nået i Eleazar: «ene vis og mand-

[1]) Tanken om de frommes vikarierende lidelser, som her nok mødes første gang, og lige så om deres gode gerninger som fyldestgørende for andre blev stærkt uddannet i rabbinskolen — se Gfrører Jahrhundert des heils 2, s. 180—95. Opfattelsen er i grunden antimessiansk. Det var i den senere jødedom fædrenes gerninger, som betonedes fremfor den udståede lidelse.

haftig er al lidelses herre». I afsnit 2 (8, 1—14, 10) fremstilles fristelsen (et i hellenismen kun svagt betonet etisk begreb — Prodikos' lignelse om skillevejen). Antiokos vil besnakke de unge, i håb om at vinde dem fremfor den gamle; følgen bliver, da håbet om heldet i den retning glipper, lidelsens skærpelse, også derved at den yngste føres frem sidst, som den der snarest måtte være til at vinde. Men netop hos denne sidste fremhæves det villige mod i lidelsen. Her lader foredraget skinne igennem, at dette nok må kaldes større end hvad filosofien har at fremvise; dertil knyttes en betragtning (13, 1—14, 10), som ser tilbage til Israeliternes forbillede: fædrene, både fra udlændighedens dage, de tre i ildovnen, og fra de allertidligste, de tre patriarker, uden allegorisering; hvad der fremhæves er det styrkende samfundsbånd i broderkærligheden. Person og sag kunne ikke længer adskilles (jvfr. 1, 12): personerne bære sagen frem og lige så kan det omvendte siges, ti alt som Israels sag er ypperligere end noget andet folks, stå personerne over alle andre sagen nær, ja ét med den. Alt er her lagt til rette for den kristne forkyndelse. — I afsnit 3, kvindens martyrium (14, 11—17, 10), fremhæves atter det selv-mægtige (vel at skille fra det selvrådige) i valget. Moderen har ikke blot født de syv til verden men båret dem frem til martyriet; hendes lidelse er ikke blot hvad der falder på hende men deres alles. Dette kvindelige ideal har i stoas tegning af den vise end ikke været antydet; kvinden vinder kransen for dem alle, som ikke fornægtes ved indskriften, som tilkendes det fælles hvilested: «her jordedes den hellige (*ἱερος* antyder præste-ætten) olding og de syv ungersvende formedelst voldsherrens færd, der vilde opløse hebræernes samfund; de gave også folket bod seende hen til Gud og indtil døden udholdende pinslerne». Ti når moderen ikke nævnes, antyder tavsheden, at hendes berømmelse gælder som uudsigelig.

En forskel må bemærkes på dette grund-martyrologium og de efterfølgende (kristne). Ikke blot beskæmmes

her hellenisten (Antiokos), også hellenismen i god forstand (stræben efter det ideale) kendes overgået; følgelig bliver det der opnåes alligevel bekræftelse af hellenismens udtalelse: «tanken fører til dyderne og hersker over alt lidende» (1, 30). Dette udgangspunkt slippes ikke; lidelserne blive gennem redskaberne bestandig skærpede, det må også gælde om de lidendes fornemmelse; ene tanken skal styrke og husvale. Helt et andet er det i de kristne martyrologier; de kende én, som lider med blodvidnet, denne samliden gør at lidelsen ophæves for den, hvem den nærmest overgår. Klarest kommer synsmåden frem i anden nordafrikanske martyrberetning, hvor under montansk indvirkning ekstasen — modsætning til besindelsen eller tanken — træder til, bevirkende, at den lidende (kvinden) ikke véd af at hun lider og spørger efter at have været i dyrets vold, om dette ikke kommer. Dog har kristendommen på sin vis optaget stoas tanke om «åndens overmagt»; netop i Aleksandrien (Klemens tæpperne 6, 9 (§ 73); Atanasios om ordets manddom og legemlighed k. 54) er den bleven anvendt på det, som må ligge ud over martyriet, frelserens lidelse.

Foredragets udgangs-parti falder i to dele, idet man dog antager sidste del (fra 18, 6) for tiløgning. Hvis så er, da vil tilgiften vise sig ikke ilde anbragt, og det ikke blot på grund af det urimelige i at foredraget skulde have sluttet med antydning af Antiokos' felttog mod perserne! I del 1 (17, 11—18, 5) vender den i 1, 11 og 6, 28—29 udtalte teologiske tanke tilbage og det i forstærket form. Martyrerne ere de rette makkabæere; de sejrede ikke blot på retterstedet, dem skyldes sejren på valpladsen: fædrelandet rensedes («udfriedes» er ikke nok), idet de bleve et vederlag (*αντιψυχον*) for folkets synd. «Og» — hedder det videre — «ved hine frommes blod og deres døds sonoffer (*ιλαστηριον*) har det guddommelige forsyn frelst det mishandlede Israel». Opfattelsen har grund i bestemmelsen om «løsepengene for folkets sjæle», ikke blot hvad der er at udrede (2 mos. 30, 12) men hvad der hengives

for folket, Levis stamme (4 mos. 3), hvori også Kristi udtalelse om sin hengivelse (Mt. 20, 28) har tilknytning. Ret mærkeligt, at en lignende anvendelse af udtrykket (καθαρσιον — αντιψυχον) forekommer i kristen tid endda uden sigte på martyriet i et rimeligt stedsfælledskab med mak. 4, i Aleksandrien; det gælder om Barnabas' brev 5 [6], hvorfra opfattelsen kan være gået over i de ignatianske breve (Frimenighed og apostelskole 1, s. 175, 203 —4). Derimod kunne Pavlus' enslydende udtalelser (1 Kor. 4, 13; Kol. 1, 24) neppe jævnføres, snarest Fil. 2, 17 og 2 Tim. 4, 6: σπένδομαι. Derhos fremhæves martyriets virkning på Antiokos, dels den for foredraget særegne subjektive, at han fremholder for sine stridsmænd dette modets forbillede til opildning, dels den uvitterlige, at han selv blev offer for dike (18, 4—5). Det sidste, som udmales i makkabæernes anden, bliver her kun antydet.

Med hensyn til udgangens del 2 (fra 18, 6) er spørgsmålet: om den rette slutning skal anses for manglende og erstattet ved 18, 6—23 eller, hvad der kunde være nok så rimeligt, om den som foreligger ikke er den rette. At der på ny mindes om moderen, er mindst en ubekvem gentagelse. Moderen er den ideale kvinde; nu fremdrages en side, som Israel aldrig turde overse og som tidligere ikke kunde gøres gældende: som ægtefælle; derigennem kommer den til orde, som ikke personlig var med i martyriet og dog mindst bør holdes udenfor. Ved faderens udtalelse, som selv er et fortids minde (v. 10—19), slutter det uforlignelige optrin sig til Israels grundord: «hør din faders formaning og bliv i din moders lov» (ordspr. 1, 8). Bag det lysende forbillede, børnenes og faderens, søger blikket det hjem, hvor hine ere tildannede; det klarer sig i formaningsordet. Men dette er ikke som hos hellenerne visdommen som den kan fremtræde i særeje; talen viser tilbage til «loven og profeterne», en betegnelse som minder om makkabæerens formaning (2 mak. 15, 9). I martyriet som folkelivets krone hævdes familielivet, ret som visdommen er i Israel lovens bekræftende forklaring.

Det tør ikke miskendes, at mak. 4 trods afhængighed af mak. 2 — snarere dog på grund af samme — indtager en ypperlig plads også i den literatur, som endda kan nævnes under det fælles mærke. Ikke mindre er denne bog afsluttende; den angiver vendepunktet i tiden for de to hovedstæder, hvor jødedommen i storrigernes dage havde rod og fik vækst, Jerusalem og Aleksandrien. For Aleksandriens vedkommende er omslaget dette, at det som indledtes ved Siraksønnen i Hyrkans og Fyskons dage, en samfærdsel, som af mak. 2 kendes at måtte blive til en indvirkning fra jerusalemsk side, tog en ende; måske fordi man begge steder fik de store lærernavne; i Jerusalem lærehusene, i Aleksandrien Filo (efter Filo — som Reuss mener[1]) — tør denne «udlægning» ikke ansættes). På begge sider var dermed selvstændigheden given, også i Jerusalem kom der et omslag. Den makkabæiske eftervirkning udstrækker sig over den folkelige tilværelse, på det længste indtil templets fald eller landets opgivelse — tilbagegang til Babylonien —; men den side, som især kom frem, blev ikke den som forherligedes i mak. 4, og hvor heltetiden viste sig i ypperste glans, martyriet. Da der i kampen med Rom blev sted for dette, sporer man ikke tilbageblik til det makkabæiske forbillede. Selv historieskriveren, som omhyggelig har optegnet krigsbedrifterne og ikke forbigår mak. 2, melder intet om martyrerne; skønt han fra sine egne dage omtaler essenerne i den retning med beundring (jødekr. 2, 8, 10). Lignende beretter talmud om rabbinerne men tier om lidelsens helte fra Antiokos' tid, hvilke den kristne menighed tog til indtægt som forbillede. Derimod den anden, tilsvarende side af makkabæertiden, nidkærheden for loven, blev fastholdt, ja overtruffet og udpræget i farisæismen. Dermed kunde man ikke uden føje mene at være kommen tilbage

[1]) Altså ansætter også nævnte forf.'r mak. 3 og 4 omtrent samtidig, men det må efter det forud anførte (s. 399) blive på det nærmeste samtidig med Filo.

til det ved den hellenistiske periode fortrængte, ind i Esratidens spor. Men synagogen i hjemlandet — eller hvad der skulde gælde som sådant — og skolen i Aleksandrien vare i oprindelse og ydermere i formål alt for forskellige til at der på længden kunde blive en gensidig frugtbar indvirkning, sådan som makkabæertiden har sat pris på den og for sin del iværksat den.

---

# IV. Udgangen i og med psevd-epigrafiens anden part.

## 1. Esratiden fornyet, det ægyptiske forholds afløsning.

Hjemfærdstidens udgangsperiode (efter tallet: tredie) omfatter to hundredår: den efterkyrkanske tid indtil Jamnia-synagogens dage, altså i omfang næsten som afsnit 2 af første periode (s. 280 fgg.); dog medens samme afsnits første halvdel (434—351) er det dunkleste i Israels folkelige levnetsløb og det resterende (351—198) kun opklares af helleniseringens strejflys, så er udgangstidens to hundredår (106 — c. 90 efter Kr.) rigt belyste, endda fremfor hele den foregående tid; deres beskrivelse fylder godt halvdelen af Josefs historiske værker (1/3 af oldskr. og omtrent hele jødekrig)[1]. En adskillelse i lighed med den, der langsomt frembrydende sætter tilsidst skarpt skel imellem perioderne forud, frembyder sig ikke ved overgangen til tredie. Det tidligere adskillende var nok nærmest af udvortes natur: omskiftelse i herredømmet over «landet», men først deraf fremspirede en blomstring for helleniseringen i 2det hundredår f. Kr., som ikke afbrødes ved det overraskende

[1]) Den syriske historie, vedvarende så nøje forbunden med jødefolket i tiden (godt 100 år) fra Antiokos IV til Pompejus, har Josef også beskrevet; deraf er hvert spor tabt indtil hans egen jævnlige henvisning i oldskr. bog 13: «som vi have sagt anden steds».

udslag: frigørelse fra alt overherredømme, så lidt som ved genoptagelse af forholdet til Ægypten, dog fik dette fornyede forhold en friere skikkelse; det var ikke forhold til magthaverne sammesteds men en hendragelse til det beslægtede, jødedommen i Aleksandrien og ud derover i Kyrene. Makkabæertiden kulminerede med Hyrkan og hans sønner, men tiden «efter» skal ikke straks ses som nedgang, om end dette kan gælde i henseende til det politiske; uden brat overgang kommer netop da det fra tiden «forud» adskillende frem, en anden ånd. Tilnærmelsen til Aleksandrien omsættes i fjernelse derfra; på begge sider rørte sig et omslag. I Aleksandrien fik hendragelsen til hellenismen overtag over fællesskab med hjemlandet. Det bliver et fejlsyn i den eftersemlerske kritik (Gfrörer), at også moderen — eller ammen — til jødedommen i «de store lærehuse», denne anden Moses, skulde være at søge ved nil-strømmen. Man har peget på essæerne som mellemled, men hvad disse have modtaget fra helleniseringens moderland er lige så usikkert som deres indvirkning på jødedommens hjemland. Om Simon Sjetaks søns flugt til Ægypten i Jannæus' dage må man i denne forbindelse helst tie, da det mærkelige derved er, hvad det følgende vil vise, at ved nævntes hjemkomst ere sadukæerne trængte til side; det er det ægyptiske forhold uvedkommende. Men hvilken er da den nye ånd i Palæstina? Rettere ingen ny men tilbagegang til Esra-tiden, altså genoptagelse af hvad der i Alkimos' dage kan have været tilsigtet men blev sluppet, da føreren — ypperstepræsten — svigtede, hvorved den gang vejen beredtes (1 mak. 7, 12—17) for det stik modsatte, et nyt i strid med det rette gamle. Esra-sporet var retledning af og ved det ypperstepræstelige; det makkabæiske havde været sammes voldføring ved hærfører-stillingen, måske i øjeblikket forsvarlig men et misligt præcedens! Hjemfærdstidens ejendommelighed havde ikke nået udfoldelse ved Nehemias, den blev ligefrem krydset ved det makkabæiske. Men sporet var aldrig ganske tabt, og det søgtes i om-

svingstiden. Efter den i Siraks-bogen forherligede ypperstepræst kom samtidig med makkabæerne lærer-rækken i historisk følge (s. 294—7), og ikke mindst ved den iførtes, da den hasmonæiske glimmer sluktes, åndslivet i Israel den skikkelse, hvori fortiden kunde vente sin forklaring og hvori folket også mødte frem på den dag, da omskiftelsen skulde værdsættes: til frelse, hvad heller til dom. Men udefra kom denne ikke.

Afbrydelsen i forholdet imellem jødedommens to hjemsteder er sagens ene side; endda kan spørges, om ikke forholdet til kultur- og verdensmagt afsætter et skel imellem periode 3 og den forud, lignende som forholdet til verdensmagten indledte hjemfærdstiden og dernæst ved forholdet til kulturmagten, også en verdensmagt, hjemfærdstidens første periode skiltes fra anden —? Også her er der i den retning omslag; det falder ud til en forskel på kultur- og på verdensmagt, tilmed at på ny dages en verdensmagt, et navn som af de hellenistiske riger intet kunde gøre krav på. End syrerne ikke, som hvis afløsere romerne kom til Asien; især måtte måden, hvorpå disse en snes år efter trådte syrerkongen i møde i Ægypten (168), kendes som opfyldelse af varselsord (Daniels). Første ligefremme berøring imellem Jøder og Romere blev forbundet, makkabæerne søgte og som knyttes — af mak. 1 såvelsom af Josef — til Nikanors fald, af sidstnævnte tillige til Alkimos' død. Der hengik endda 100 år, inden Rom kendtes som mere end syrernes afløsere, som verdensmagt: fra makkabæerens dage indtil idumæerens (Antipater); med hensyn til kulturmagten kom der endda intet omslag, skønt i den hyrkanske tid hellenismen ikke blot i overgrebene men som sådan (Henokliteraturen) er bleven mærket som den fjendtlige magt. Romerne kunde ikke på den måde fortrænge hellenere. Der var en stund tilbage, inden timen kom for Israel til egentligt brud med hellenismen. Selv den hyrkanske tid vidner derom; Hyrkans førstefødte optog omnævnelsens mislighed, med det samme den ypperstepræstelige værdig-

hed kendtes varig forbunden med hærførerstillingen (for Juda: Aristobul, jvfr. s. 96; 293—4), medens tilnavnene for Mattatias' fem sønner ikke vare hellenistisk farvede (1 mak. 2, 2—5). Det var ikke ved et brud som det nævnte udgangs-perioden indledtes, bruddet var forbeholdt hele hjemfærdstidens udgang. Men det forberedtes uden at det derfor var givet, i hvilken retning det tilsidst måtte gå; i hundredåret før Kr. forberedes hvad der i hundredåret efter kom til den dobbelte afgørelse: synagogen på åndelig krigsfod, menigheden i en ny forståelse, hver især med hellenismen. Forberedelsen skete gennem videreførelse af den fra Esra-dagene stammende, aldrig slupne tråd: forholdet imellem skole og menighed (jvfr. s. 258—9). Først derigennem kendtes Israel som menighed udover det borgerlige; det var kærnen af Siraksbogen, det hvori yngre — jerusalemsk — visdomsbog skiller sig fra ældre. Men skolen bar på en tvetydighed: den var bolværk mod hellenismen og undgik dog ikke kappestriden, og derved lukkedes op for modsætningen eller modstanderen. Også hos Israel blev skolen til skoler; helt kommer det frem først i herodiansk tid (Hillel og Sjammai), dog glemtes det aldrig, at skolen ikke som i Hellas turde blive enkeltmands sag men stod i ubrydeligt forhold til menigheden. I dette havde folkelivet midtpunkt; borgerlivets magtsæde, det politiske — hos «folkefærdene» livets umistelige værn —, fik i sammenligning dermed underordnet betydning; man måtte derfor dømme det som makkabæisk fejlsyn, tildels miskendelse af tiden (efter ordet Mt. 16, 3), at have sat så meget ind på det som var for folkefærdene det hele: magt-siden. Det var den gavnlige om end bitre erkendelse, hvortil efter-hyrkansk tid førtes. Det rent borgerliges betydning lå i den berøring, det havde med menigheden gennem helligdommen. Dennes rensning var et storværk, kraftens åbenbarelse, men ikke kunde helligdommen være uden stor-præsten. Fyldestgørelsen i saa henseende blev — og ikke blot forbigående — makkabæertidens ømme punkt. Det

var kun et blændværk, at herskerhuset valgte nævnelsen: ypperstepræster fremfor: fyrster, en bestræbelse som end spores i den måde, hvorpå Josef stiller sin hasmonæiske herkomst til skue (levnet k. 1). Derhos fik den ypperstepræstelige værdighed fornyet vigtighed fra den stund, magtens deling, som synes at være bleven antydet ved stamfaderen (1 mak. 2, 65—66), blev indført efter den sidste af Hyrkan-sønnerne; berøring med verdensmagten udeblev ikke heller for ypperstepræsten, men den fik et væsenlig andet præg end den tidligere med kulturmagten, som åndelig vilde gøre alt til ét med sig, hellenisere. Romaniseringen nåede kun til ørnen over Nikanor-porten (oldskr. 17, 6, 2), som endda ikke var egentlig romersk værk; da et sådant dagedes, var det ikke omdannelse, det blev ødelæggelse. Også var ypperstepræsten en anden i udgangsperioden end i det hellenske overgrebs dage, om end ikke fortrinligere; den gang vilde man endnu i ypperstepræsten se menighedens repræsentant (1 mak. 7, 12—14); i udgangs-perioden var denne plads forskærtset, ti ikke uden tilslutning til den oprindelige Esra-tid samt hjemkomsten søgtes menigheds-repræsentationen i rådet.

Det for Israel ejendommelige i denne institution, der findes som styrende næsten hos alle oldtidsfolk, er rådet som samlingssted for menighed og skole; det måtte ikke kendes som noget nyt; det skulde gælde for genskin af hvad der i fuld herlighed havde været i den rette Esra-tid som stor-synagoge. En tilknytning for denne sagnagtige forestilling, der går i et med synet på Esra-skikkelsen og som i voksende grad fik hævd, kunde søges i Sak. 3, 8: «du ypperstepræst og dine venner som sidde foran dig». Det er ikke især gammel-mands grundsætningen, der knytter sig til rådet; hos folkefærdene var hin den gængse. Vistnok hed rådet også *γερουσια* (senatiis), men forskellen kendes gennem udtrykkene: *πρεσβυς*, *πρεσβευειν* og *πρεσβεια*, hvis oprindelige betydning opretholdes i retningen: sendebud; der er forskel på en således betegnet budsending og den gængse, hvis opgave

kun er — alt som det kendes fra dramerne — at berette: *αγγελος*. Fremhævelsen af gamlingerne hænger sammen med slægtprinsipet, hos Israel kommer grundsætningen kun frem i sådan forbindelse; grundsted for de gamles anseelse bliver 2 mos. 24, 9; 14. Også 4 mos. 11, 24—25 fremhæves alderspræget men her kommer et andet og højere til: ånden, i nær berøring med det profetiske (sstds. v. 26—29; modsætningen er Hesek. 8, 11). I storsynagogen fattedes det profetiske præg ikke, alt som det stemmede med Sak. 3, 8; derved beredtes vejen for skolen som den der trådte ind for det profetiske. Forud for hellenismens dage er hvert spor af rådet usikkert, ja forsvindende, hvortil må henregnes Judit 4, 8: *γερουσια παντος δημου Ισραηλ*; med hine dage fremstår det, ikke dog som noget nyt, snarere som det regelret bestående. Første sikre omtale er den som findes i Antiokos 3's skrivelse (oldskr. 12, 3, 3), altså ved en fremmed; fra israelitisk side falder det tilsvarende en stund senere: klarest 1 mak. 7, 12, idet «de skriftkloges forsamling» kommer til Alkimos og Bakkides (i Demetrius soters dage) for at udfinde det rette; forud for rejsningen går dog 2 mak. 4, 43—44, hvor udsendinge fra ældste-rådet berettes at have ført klage mod Menelaos hos Antiokos 4. Hertil slutter sig den måde, hvorpå samtidig rådet indføres ved dokumentering: 2 mak. 11, 27, hvor kong Antiokos (5, evpator) tilskriver jødernes gammelmands-råd og øvrige jøder; 1 mak. 12, 6, hvor Jonatan, ypperstepræst, ældste-rådet og præsterne tilskrive spartanerne, deres brødre; og især 1 mak. 14, 28, indskriften på kobbertavlerne på Sion, som skulde bekræfte Simons værdighed[1]). Denne blev affattet «i Saramel, i stor-forsamlingen af præster og almue og af folkets øverste og af landets ældste»; udtrykket går ud over en blot rådssamling. Derpå indtræder overleveringen med den ufor-

---

[1]) Hertil må sigte ansættelsen af synedriets oprettelse 142 f. Kr. (Delitzsch Geist der jüd. poesi s. 22).

kastelige angivelse, at nærmest efter den tid, der ansættes som udgangstid for «stor-synagogen» (s. 281), begynder rækken af parvise åndelige førere, af hvilke den i parrene først nævnede har været nasi, den anden domshusets fader (s. 296—7). Som domshus dages rådet i den idumæiske tid. Herodes blev (47 f. Kr.) stævnet for «synedriet» — første gang denne nævnelse forekommer — sigtet for selvtægt i rettergang[1]); efter en formaningstale af domshusets fader, Sameas (Sammai), blev han dømt men fik dermed sigte på en skranke for magten; så såre han havde frie hænder, lod han på én nær rådets medlemmer ombringe (oldskr. 15, 1, 1; i Jannæus' dage havde forfølgelsen kun ramt et parti i rådet). Dog kunde Herodes bruge rådet til Hyrkans domfældelse (oldskr. 15, 6, 2), og efter Herodes' dage genvandt det en stilling, mindst som den tidligere, alt som evangelierne og ap. saga fremstille.

Hvorledes nævnedes rådet? *γερουσια* (jvfr. 1 kong. 12, 7—8) kan ikke gælde som ret betegnelse; snarere det dunkle sar-am-el; men er tydningen (שַׂר עַם אֵל): Gudsfolkets fyrste rigtig, så passer det ikke godt på et kollegium. Schürer (lehrbuch o. s. v. s. 408) finder første nævnelse langt senere, i Salomons salmer 4, 1. I alt fald blev synedriet (*συν-εδρα*, samsæde), hebraiseret til sanhedrin[2]), tilsidst betegnelsen. — I nøje forbindelse med dette spørgsmål står det om bestanddelene. Svaret ligger i første sikre omtale, altså i skrivelsen fra Antiokos 3 til Ptolemæos, hvis satrapi har været lignende som statholderens af samme navn i 2 mak. 8, 8. Den kongelige skrivelse udpeger de rettigheder, som skulle tillægges jøderne, særlig ret til at følge de fædrene love; dertil

---

[1]) Den af Herodes fældede kaldes en røver men han nævnes ophav til det s. k. galilæiske (fjerde) parti; han var Juda's fader, altså stamfader til datidens anden-hånds makkabæere; jvfr. Derenbourg l'histoire de la Pal. 1, s. 160—63; Edershejm the life and times of Jesus the Massiah 1, s. 238—42. [2]) Livius siger ved omtale af Makedonien (45, 32): senatores, qvos synedros vocant. LXX skyder nævnelsen ind i ordspr. 11, 13.

føjes: «fritagne skulle være ældste-rådet (*γερουσια*) og præsterne og templets skriftlærde og templets spillemænd (*ἱεροψαλται*) for afgiften af hvert hoved og ligeså af hovedsmykket (*του στεφανικου φορου*) og hvadsomhelst lignende.» Er rådet her nævnt for sig eller angive de følgende betegnelser dets medlemmer? rettest turde svares: begge dele; man kan ikke stille præsterne udenfor rådet, ja ypperstepræsten udpeges ved hovedsmykket; lige så må templets skriftlærde som medlemmer af rådet skelnes fra andre skriftlærde, og endelig stemmer det med 1 krøn. 15, 16—24, at sangens ledere havde plads i rådet, som dog kun gjaldt, sålænge templet stod. Altså ere medlemmerne at henføre til tre klasser: ældste, præster og skriftlærde.

Første klasse, den egentlige gerusia, har en selvstændig betydning, som også fremgår af ap. g. 5, 21, hvor synedrion og gerusia nævnes side om side, det sidste dog med dobbelt tillæg: *πασα ἡ* og: Israels børns. I gammelmandsnavnet er det tilspidsede slægtprinsip opretholdt. Stammeforskellen var ikke slettet, først Herodes lagde det an derpå (efter Afrikanus — Evseb k. h. 1, 7 i slutningen), men opretholdes kunde den ikke fuldt ud i hjemfærdstiden; tilmed trådte stamfyrsterne, n'siim, i skygge. Så meget stærkere fremkom leddelingen indenfor stammen: mizp'kah og beth ha—abot, sidstnævnte ét med familien; det er disses hoveder (jvfr. Josua 22, 14), som i det n. t'e (Lk. og Joh.) hedde *οἱ αρχοντες* — særlig Lk. 24, 20 og Joh. 12, 42; dog kan det være ligt *αρχιερεις* ap. g. 4, 5[1]); og efter Mt. 9, 18 og Mr. 5, 22 = *αρχισυναγωγος*; — ikke nødvendig med aldersmærket (Joh. 8, 9; Lk. 18, 18 og Mt. 20, 22). Til n. t'e slutter sig Sosanna-brudstykke v. 5, og derefter synes den dømmende myndighed, som Josef tildeler synedriet i dets helhed (jvfr. Mt. 5, 22;

---

[1]) Enestående er i det n. t'e *βουλευτης* Mr. 15, 43; Lk. 23, 50; hos Josef forekommer *βουλη*, råd, som terminus technicus Jødekr. 5, 4, 2; en *γραμματευς της βουλης* nævnes steds 13. 1.

Jak. 2, 6), at have været særlig «de ældstes» sag, hvormed stemmer fremhævelsen i lidelseshistorien (dog Joh. undt.) af de ældste (jvfr. Hesek. 7, 26). At dømmeret og læreréts myndighed dog agtedes sammenhørende (s. 271—73) ligger i Mt. 23, 2; begge krav søgtes fyldestgjorte ved genoprettelsen i Jamnia; dog aflagdes fra den tid nævnelsen: sanhedrin, alt som nasi-betegnelsen (i den synagogale forstand) veg for: «patriark».

Om talforholdet imellem rådets tre bestanddele siges intet, end ikke af overleveringen, som sætter det samlede tal til 71. Tallet stammer sikkert ikke fra mosebøgernes 70 gamlinger; en skarpsindig forklaring giver Derenbourg (hist. de la Pal. 1 s. 91; jvfr. Hartmann Enge Verbindung des a. T's mit dem n. s. 221—24): tallet udledes af den dømmende myndigheds tre instanser, så at første led afgav de oldskr. 4, 8, 14 omtalte syv-mænd for hver stad, hvilket tal forhøjet to gange til det tredobbelte og med tiløgning i hver fordobling af et ledende par (først 3 × 7 + 2, dernæst: 3 × 23 + 2) giver 71. Melleminstanserne kendes kun af talmudisk overlevering, for hvilken jødiske lærde i strid med de kristne hævde en vis oprindelighed; rimeligt er det at sådanne have været (jvfr. Mt. 10, 17; Mr. 13, 9; det treleddede: Mt. 5, 22 og 18, 15—17 er antydning), men hvad der fattes hjemmel er, at også mellem-instanserne have havt to ledende personligheder. Josef omtaler (anf. st.) på første trin to tilforordnede af Levi stamme, dog udenfor syv-tallet; som den talmudiske overlevering sammenblander han på lovgivningsområdet gammelt og nyt[1]). Mærkelig er alligevel (ssteds i slutningen) angivelsen af det treleddede i øverste instans: ypperstepræsten, profeten, ældste-rådet, hvorigennem skolens opgave, d. e. de skriftlærde, udpeges som erstattende profetien.

---

[1]) t. eks. oldskr. 4, 8, 17: bestemmelsen om at kongen intet må gøre *διχα τῆς τῶν γερουσιαστῶν γνωμης*, hvilket henføres til samme tid som 5 mos. k. 17 (hvis mosaiske karakter han dog ikke bestrider).

For ypperstepræsten kunde rådet afgive en støtte men med det samme en indskrænkning i magt. I hjemfærdstiden er ypperstepræsten for de hjemlige forhold rette indehaver af magten. Fra først af er der ikke tale om et råd, som det han står i forhold til; 1 mak. 7, 12 antyder et sådant men mere end antydning er det ikke, og Alkimos betegner noget nær værdighedens yderste fornedrelse, hans død dens midlertidige ophør. Men værdigheden genrejstes ved Jonatan med forholdsvis berettigelse; også var Jojaribs skifte, hvortil hasmonæerne regnedes (1 mak. 2, 1), af Eleasars hus og nævnes forrest i rækken af de 24 (1 krøn. 24, 7). Magthaver blev ypperstepræsten men kun gennem forening med det uensartede, hærfører-stillingen. Man kan have set det som en besegling for sådan ordning, da denne ypperstepræst fik anseelse som profet; men den, om hvem det gjaldt: Hyrkan 1, blev genstand for den sigtelse som trælbåren at være uskikket til værdigheden, en sigtelse som Josef misbilliger (oldskr. 13, 10, 5) og som ene søgte grund i at Hyrkans moder — efter hans fødsel — var gerådet i fjendevold (oldskr. 13, 8, 1; udggen af 1 mak., fortællingen om Simeons endeligt). Sigtelsen er ikke bleven glemt, som senere vil kendes af det apokryfe: servi de servis nati (jvfr. også oldskr. 13, 13, 5). Betænkeligere var også de to værdigheders sammenføjning bleven, da efter freden med Syriens konge (133) hærføreren ikke nøjedes med at hedde: ypperstepræst. Allerede om Hyrkan bruges kongenavnet i fortællingen om ovennævnte sigtelse; men først Aristobul siges at have prydet sig med kongesmykke (oldskr. 13, 11, 1), altså dobbelt hovedsmykke, måske som Sakarja 6, 11—17, hvor det må ses som forbillede. Dermed kom omslaget i makkabæerrækken: 60 år forud (167—106) vare slægtens lys-tid; modsætning dertil afgave de 69 år efter (dog var man tilbøjelig til i de ni, som udfylde dronning Aleksandras regeringstid, 79—70, at se en lysning). Ved tvemandsherredømmet fra 70 opnåedes ophævelse af den egenrådige sammensætning; men

Hyrkan II. blev af broderen, Aristobul II., gjort til privatmand, indtil Romerne gengave ham ypperstepræstelig værdighed uden kongenavn. Dette vilde Aristobuls linie hævde; sønnen Antigonus gjorde ved lemlæstelse farbroderen uskikket efter loven til værdigheden, men dermed eller dernæst vege begge værdigheder fra huset: Antigonus — på jødiske mynter kaldet: Matatias — ryddedes af vejen ved Herodes og Antonius år 37, han blev sidstemand i rækken; og den ypperstepræstelige værdighed, hvad den? Herodes hentede sig kongenavn i Roms senat (40) men at forene værdighederne i sin person, dristede han sig ikke til. Han synes at have set det på, indtil han fik den lemlæstede i sin magt; så lod han gå bud til Babylon efter en præst ved Navn: Ananel, som blev ypperstepræst (oldskr. 15, 2, 4).

Derfra må man datere sidste (tredie) afsnit i den ypperstepræstelige værdigheds historie, det hvori man finder ypperstepræsten sammen med rådet, som dets ypperste. Således fremstilles forholdet i det n. t's historiske skrifter; rådet kan samles i ypperstepræstens bolig (*αυλη*, Mt. 26,3)[1]; sådan samling har dog ikke været den offisielle (Lk. 22, 66), hvortil stedet var «stenhallen» (Lindberg, templet i Jerusalem o. s. v. s. 42—43), som dog en overlevering siger blev forladt 40 år inden templets undergang, altså nogle år inden Jesu domfældelse. Hos Josef kan man følge gangen i dette sidste afsnit. Så dybt som i hellenistisk tid var værdigheden på det tidspunkt, som n. t'e fremstiller, dog ikke sunket; der kom ingen Jason, Menelaos eller Alkimos, ingen ligefrem forræder mod det bestående, hvis vogter præsten fremfor nogen anden skulde være. Men værdigheden blev en bold i magthavernes hænder, som den neppe i hine dage

---

[1]) Derenbourg (anf. skr. 1, s. 201) ser deri et bevis på utilbørligt hensyn, der vistes Anan-slægten; boligens beliggenhed søger denne forf'r. på oliebjerget, ved en bro forbundet med templet (ssteds s. 465—66).

forud havde været, og ikke uforskyldt; deraf forklares, at der senere lystes forbandelse over denne tids ypperstepræster (Derenbourg anf. skr. 1 s. 232—34; Renan l'Antechrist s. 49—51). N. t'e taler om ypperstepræster, samtidigt i flertal (Lk. 3, 1; ap. g. 9, 1; 14); det har grund i Herodes' omgang med værdigheden[1]). Han fjernede den, han havde beskikket, alt som han fandt det belejligt; Ananel måtte vige, da forliget med hasmonæerne — gennem børnebørnene af de fjendtlige brødre, Aristobul II. og Hyrkan, nemlig børn af sidste regerende hasmonæers broder, Aleksander, Pompejus' offer, og af (næst)sidste makkabæiske ypperstepræstes datter, som farmoderen en Aleksandra — skulde indledes. Mariamne blev Herodes' hustru, og Aristobul III. fik den drøvelige lod efter morfaderen at optage navnet: ypperstepræst. Udgangen blev som for alt Herodes' værk blodig, og pånу måtte Ananel iføre sig værdigheden. Men i kongedømmets 13de år kom der atter et nyt, tilsyneladende anlagt på varighed. En anset præst i Jerusalem, Simon, søn af Boëtus, havde en datter lige nævnet med makkabæerinden og skøn som hun; hende ægtede Herodes og ordnede sagen på sin vis ved at forskyde Ananel for anden gang og i hans sted indsætte Boëtus, hvis slægt stammede fra Aleksandrien (oldskr. 15, 9, 3). Det synes som om værdigheden denne gang skulde knyttes til huset; dog var Herodes' søn og eftermand, Arkelaos, i dette stykke som i andet efter den i slægten rådende ånd faderen imod; han fratog den Boëtus-søn, som overlevede Herodes, Joazar, værdigheden; alligevel fik denne senere (oldskr. 18, 1, 1) lejlighed og held til at dæmpe bevægelsen mod skatteudskrivningen. En ny vending kom først efter Arkelaos' fald (6 eft. Kr.), da romerne ligefrem bortgave værdigheden, som Pompejus end ikke havde gjort, da han kun befæstede den præst, som var i stillingen. Den af romerne

---

[1]) En løsere brug af nævnelsen: ypperstepræst fremgår af ap. g. 19, 14.

kårne var Anan, Seths søn, måske en hierosolymit; Herodes foretrak præster fra udflytterlande (jvfr. oldskr. 17, 4, 2; 6, 4). Anan kaldes fader til fem ypperstepræster (ssteds 20, 9, 1); herefter stod hus mod hus, Anan mod Boëtus (tilhængerne af dette sidste er n. t's «herodianere»). Af Anan-sønnerne havde kun én værdigheden ud over et kort åremål; det var Josef, kaldet Kajafas, som tiltrådte 7 år efter svigerfaderen, Annas, og holdt værdigheden indtil 36 eft. Kr., i 21 år. Til dette hus sigtes der ap. g. 4, 5—6 («den ypperstepræstelige slægt»), og dens hoved var endda Annas (Anan) 1. I tiden fra 37 før Kr. til 70 eft. Kr. have 28 ypperstepræster afløst hinanden[1]); næst de to stridige huse komme slægterne: Fabi og Kamit i betragtning (oldskr. 18, 2, 2). Ved Agrippa 1, den makkabæiske herodianer, i hvis hænder romerne lagde magten til at beskikke ypperstepræst, kom Boëtus-huset atter op i Simon, nævnet Kantara (oldskr. 19, 6, 2), men kun for straks at afløses af en Anans-søn (ssteds 4). Omtalte magt overdroges ved kejserlig bevilling til Agrippas hel-broder Herodes af Kalkis, men kom to år efter dennes død tilbage i linien ved Agrippa II. (48; oldskr. 20, 5, 2). Denne må have begunstiget det af romerne fremdragne hus, ti Ananias, Nebedæus' søn, sidste ypperstepræst som omtales i n. t'e (ap. g. k. 23), er regnet til Anans hus (oldskr. 20, 9, 3). Men snart kom der brydning imellem fyrsteætten og Anan-slægten og for den faldt Jakob som offer (oldskr. 20, 9, 1); det blev slut ikke blot på forholdet imellem værdighederne — om man da i Agrippas vogterstilling ved helligdommen, som han gav udtryk ved boligens beliggenhed[2]), tør se et sidste glimt af hasmonæer-vælden — men på selve værdighederne. Et efterspil kom fra anden

---

[1]) Med sikkerhed nævnes kun 27; således Schürer Lehrbuch o. s. v. s. 418—20; jvfr. Derenbourg histoire etc. 1, s. 235—36. [2]) Fra jødisk side opførtes en mur for at afværge nysgerrige blikke (oldskr. 20, 8, 11).

kant ved «røver»-høvdingerne, Saul og Kostobar, sønner af Boëtus-datteren, Mariamne (oldskr. 20, 9, 4); det blev et modstykke til kampen 2½ hundredår forud imellem Tobias-sønnerne og Josef-sønnen, Hyrkan. End et skud af samme æt, Boëtus-ætten, Mathias nød den drøvelige ære at slutte troppen (jødekrig 5, 13, 1); den kan gøres ham stridig af Fannias, hvem Josef kalder en *αγροικος* d. e. en uridende (oldskr. 4, 3, 8), og af den, traditionen nævner som sidste ypperstepræst: rabbi Schmuel (Molitor Ub. d. tradit. 1, s. 175), med navn som kabbalistisk. forfatter (ssteds s. 68—69). Seloterne indførte valg af ypperstepræster ved loddet (Renan l'Antechrist s. 282—83). Om rådet hører man under alt dette kun ved Jakobs domfældelse (oldskr. 20, 9, 1) og ved den forlov, der blev givet tempelsangerne til at bære linnede klæder mod loven (ssteds 6). Ved genoprettelsen efter krigen var der i rådet ikke sted mere for ypperste-præster; dets anseelse mindskedes ikke derved.

Tredie plads i rækken af rådets bestanddele indtoge de skriftlærde, hvem Josef kan have hædret med nævnelsen: profeter. Forholdet imellem dem og de ældste kan have været som imellem den lærende og den dømmende myndighed. Den klareste besked, n. t'e giver om rådets sammensætning, turde fremfor Lk. 20, 1 være indeholdt i Mr. 15, 1: «ypperstepræsterne med de ældste og skriftlærde og hele synedriet» (jvfr. 14, 43; 53; parallelerne kunne synes at hjemle en tvedeling; Lk. 22, 66: «folkets ældste-råd, både ypperstepræster og skriftkloge», Mt. 27, 1: «alle ypperstepræsterne og folkets ældste»), og den stemmer med Antiokos' skrivelse i at nævne de skriftlærde sidst. En fjerde bestanddel kunde endda leviterne være (i kongens skrivelse: *ἱεροψαλται*); skulde de som sådanne være nævnte i det n. t'e, måtte det være Joh. 1, 19. De skriftkloge kunde få pladsen foran de ældste; således i Mt. 26, 57, men rangfølgen kan her være tilsidesat; i alt fald er den genoprettet straks efter (v. 59). Alligevel er denne sidste klasse rådets ejendom-

meligste bestanddel; så længe hine ikke vare, har dette heller ikke været, i alt fald: ikke omtalt. Den græske betegnelse: *γραμματεις* angav i hjemstavnen en bestilling, der intet havde fælles med det israelitiske: skriftlærd; i ældre tid er ordet blevet anvendt på den græske måde hos Israel om en bestilling (2 Sam. 8, 17). Men — skriftlærd kunne ikke alle være det, særlig præsterne? Ypperstepræster og skriftlærde kunne — til forskel fra folkets ældste — nævnes således, at de ikke skelnes (Mt. 2, 4), det er mindelse om at menighed og skole rettelig og oprindelig gøre ét; men for hjemfærdstiden gør det ikke fyldest, al den stund bevægelsen fra først af går i sporet efter at hævde skolen i en vis selvstændighed (s. 262—65). Loven kender ikke andre lærere end præsterne (3 mos. 10, 10—11; jvfr. 2 krøn. 17, 7—9), men læren er i lovbestemmelsen begrænset til agtpågiven for renhed og hellighed. Når ellers en lærende virksomhed antydes, henføres den i sit udspring til Samuel, ikke som præst men som profet. Og dog er profeterne ikke nærmest eller egentlig lærere; det er en forskellig myndighed, hvormed hver af disse åndens mænd tale, lærerne og så profeterne. Profetskoler kendes dog; de synes at have bestået alle ti-stammerigets dage, som fremgår af Amos' svar til kong Amazia (Amos 7, 12—15); når Amos betegner sig som ikke profet-lært men som lægmand, en adskillelse som en yngre profet gentager (Sak. 13, 5), da tyder det på en skolevirksomhed, som kun på anden hånd har været for folket som helhed, altså havt noget vist fagmæssigt. Ved lovbogens fremdragelse i Josias' dage nævnes på en udmærkende måde «skriveren»[1]) (sofer, 2 kong. 22, 3 fgg.; jvfr. Jes. 33, 18); samtidigt kan der også tales mod falsk skriftklogskab, på Jesu vis (Jer. 8, 7—9). Den første der bærer nævnelsen i hjemfærdstidens forstand er Esra (Esra 7, 6; 11; 21) hvem det også bliver gjort til pligt at sørge for de vankundiges

---

[1]) Vor avtoriserede: kansleren.

oplysning (ssteds v. 25); ret mærkeligt er, at betegnelsen samtidig — måske af Esra — er bleven brugt om en af Davids højt betroede (1 krøn. 27, 32), men at LXX have forbigået den, hvilket forklares af at ordet har fået en ny betydning, som er bleven bestandig mere udpræget. Beslægtet dermed er m' binim Esra 8, 16, som skelnes fra «øversterne» (rosjim). Hjemfærdstiden bliver de skriftlærdes old, og Jerusalem de skriftlærdes stad (1 krøn. 2, 55; Mr. 3, 22; 7, 1). Til en begyndelse stemmede det med forholdet, som loven angav: Esra var af Arons æt, ja i nøje berøring med den ypperstepræstelige linie (Esra 7, 1—5; jvfr. 1 krøn. 6, 4—15), men afset fra begrænsningen i loven for den lærende virksomhed, så er i Esra efter tidens behov præsten trængt til side af den skriftlærde. I ham så man herefter mønsteret for skriftklogskab, ene stående og aldrig overgået, ret som det på anden måde måtte siges om Moses. Hellenismen har bidraget sit til at fremdrage skolen; det er i tiden efter Aleksander forherligelsen af den skriftlærde møder første gang i Jerusalems visdomsbog (Sir. 38, 24—34 [25—46]); ja skolen var i fremgang, alt som den ypperstepræstelige værdighed efter Simon fik sin nedgangstid (jvfr. s. 294—97). Skriftklogskaben havde ingen indsnevrende grænse uden den som var given i og med grundlaget (Nehemias' kanon); enhver israelit kunde uanset herkomst uddanne sig til skriftlærd, selv proselyterne, for hvem i så fald endog rådet stod åbent. Sit skarpeste udtryk fik tvedelingen: menighed-skole i rådets to ledende myndigheder: fyrsten og domshusets fader; ved dem blev det treleddede i sammensætning til en tvedelt virksomhed. Har den dømmende myndighed oprindelig været gerusiens (de ældstes) sær-ret, hvilket i forholdet fra Mose dage antydes (4 mos. 11, 16—30; jvfr. 2 mos. 18, 14 fgg.), og hverken modsiges ved at «præster og ældste» på den måde bringes sammen (5 mos. 19, 17—19; jvfr. ssteds 21, 4—6) eller ved ordningen af senere datum, som måske neppe har fået fasthed (2 krøn. 19, 5—8), kan den være trådt i en

naturlig forbindelse med skriftklogskab; doms-husets fader må antages nærmest at repræsentere den side af rådet, hvor skrift-klogskaben findes. Derfor er dog fyrsten (nasi) ikke, som man kunde fristes til at udlede af ap. g. 23, 4—5, ét med ypperste-præsten[1]; i de ærværdige ypperstepræsters dage, hvorfra første sikre omtale af rådet stammer, må der have været en nasi foruden ypperstepræsten, som ses selv af den måde, hvorpå de skriftkloges forsamling forholder sig til Alkimos (1 mak. 7, 12—17); allerede da kunde der være et råd uden ypperstepræst. Heller ikke nævner traditionen nogen af ypperstepræsterne fra genrejsningens dage som nasi, hvilken stilling efter det n. t'e dog må have tilkommet Kajafas og lige så Ananias Nebedæus' søn; efter Josef (oldskr. 20, 9, 1) må Annas II. ialtfald have tiltaget sig sådan værdighed. Som en nasi af Davids hus opføres Hillel, Herodes' samtidige, der gjaldt for de efterfølgendes stamfader.

Også her have Hyrkan I's dage vigtighed, som de der førte partierne i rådet frem på den historiske skueplads; i første række dem der arbejdede for enerådighed og ved Simon Sjetaks søn siges en stund at have nået dertil: farisæerne. Josef giver gentagne gange oplysninger om dette parti i flugt med de andre, af hvilke kun ét kan være nogenlunde jævngammelt med hine og intet har nået dem i uforgængelighed (Josef tæller jødekrig 2, 8; oldskr. 13, 5, 9 tre sekter; oldskr. 18, 1, 2—6 derimod fire; Hegesip talte senere syv); dog har den særlige besked ikke så meget at sige som hvad der lejlighedsvis berettes (i «oldskr.»). Når hin skal gives, falder det ud til en sammenstilling med hellenisme, altså med «skolerne»; derfor blev læresætninger det adskillende, særlig etisk-dogmatiske tvistepunkter som spørgsmålet om det bestem-

---

[1]) En varm talsmand har denne opfattelse i Schürer; jvfr. Lehrbuch der n. t'e lit. zeitgesch. udg. 1, s. 410—13. Den til dels kåde omtale af ypperstepræsten (se Lindberg, templet i Jerusalem o. s. v. s. 70) må dog komme på senere tiders regning.

mende i de menneskelige handlinger. Sådanne punkter ere her i den grad underordnede, at det n. t'e, som ikke er sparsomt med oplysninger om farisæerne, ikke berører dem; det af Josef så tendentiøst fremhævede end ikke, idet det dogmatiske bringes på bane (ap. g. k. 23). Det hindrer dog ikke, at der er samstemning imellem disse to kilder, som nærmest må regnes for samtidige; den makkabæiske literatur forud kender endnu ikke de siden så gængse nævnelser, selv om man vil tilstede en sammenhæng imellem farisæere og *Ασιδαιοι* (1 mak. 1, 13, jvfr. 2, 42), hvilket stemmer med Josefs første omtale af partierne, hvorved opkomsten i Jonatans dage kan være antydet. I alt fald var tilknytningen til de «fraskilte» i Esras og Nehemias' dage (Esra 6, 21 med parall. og Neh. 9, 2) rent dogmatisk. Imellem farisæere og sadukæere, angive hine kilder begge en skarp, ja fjendtlig modsætning; hvorimod det tredie, essæiske — for ikke at tale om det fjerde, unægtelig det yngste og mest politisk farvede, det galilæiske — kun kendes af Josef i forbindelse med Filo og ikke-jødiske kilder. Dette tredie parti, ved hvilket Josef dvæler med forkærlighed, skønt han selv kalder sig farisæer, har aldrig havt plads i rådet og skal derfor ikke her omtales. Farisæerne stilles også af n. t'e om end ikke på Josefs helleniserende måde i nært forhold til skolen, tilmed til rådets skrift-lærde (eller — især hos Lk. 7, 30 o. a. st. — «de lovkyndige»[1]); hovedsted er Mt. 23, 2: «på Mose stol sidde de skriftlærde og farisæerne»; derimod kan der af Lk. 20, 27; 39; fremgå en modsætning imellem sadukæere og *γραμματεις* (jvfr. Mt. 22, 34—35). Hvad kan «Mose stol» være? Vistnok en betegnelse af skolen i dens forskellighed fra menigheden, som dog ingen modsætning er; altså den lærende virksomhed sammen med den dømmende (jvfr. 2 mos. 18, 13),

---

[1]) At der ingen forskel er på *νομικοι* og *γραμματεις* så lidt som på disses forhold til farisæerne fremgår af forholdet imellem Lk. 11, 45—53 og Mt. 23, 13—15 og 25—29.

der måtte skilles fra tjeneste ved alteret og tør antages for henvist til bet midraj eller den af Simon Sjetaks søn byggede hald (jvfr. s. 105; 328). Men farisæerne vare folkeparti i samme grad som skoleparti (jvfr. s. 294—97), de vare et udformet udtryk for jødedommen i hjemfærdstiden (jvfr. s. 271—73), hvis sidste udløber bliver rabbinismen, som kom frem efter Hillel med Jokanan, Sakajs søn, hvorefter farisæerne ikke mere regnedes som parti. Også her træder n. t'e bekræftende til; Mr. 7, 3 tilsigter en karakteristik af farisæerne, ikke uden tilsætningen: «og lige så jøderne alle»; ligesom Mt. 23, 6—9 antyder forbindelsen imellem farisæerne og rabbinerne. Når der Mt. 5, 20 tales om de skriftkloges og farisæernes retfærdighed — en ombytning af farisæer med sadukæer er her utænkelig; kun Mt. 16, 6 har Jesus nævnet de to partier sammen, i parallelen hos Mr. fortrænges sadukæerne af Herodes —, så er dermed retfærdighed ment som angives i 5 mos. 6, 25, den folket måtte vedkende sig men derfor ikke trøstede sig til at nå. Lige så højt som farisæerne stode i mængdens øjne, fordi de udtrykte hvad alle skulde tilstræbe — en anseelse som blev rabbinismens arv efter dem, medens farisæismen omsattes i et begreb —, lige så dybt så farisæerne ned på hoben (Joh. 7, 47—49; 9, 34); i dette kun tilsyneladende modstridende er der intet uforligeligt, neppe noget anden steds ukendt. At farisæerne virkelig gjorde sig fortjent af folket, viser deres forhold til den synagogale færd; det n. t'e lader så at sige Jesus aldrig gå ind i synagogen uden at han der møder farisæerne, ingensinde sadukæerne; Johannes kan fremstille Jesu virksomhed særlig i Jerusalem uden blot at nævne sadukæerne, og Lukas viser ham gentagne gange som gæst hos farisæere, aldrig i sådan berøring med sadukæere. Men fremfor disse have hine skinsyg agtet på enhver bevægelse i folket (Joh. 4, 1; 12, 19), som sadukæerne kunde helde til fornemt at overse, hvoraf atter følgen blev, at når disse kom i berøring med noget af den art, de da foretrak at gøre kort proses. Derfor kan Josef (oldsk. 20, 9,

1) kalde sadukæerne barske i deres domme, medens han tillægger farisæerne en vis billighed (ssteds 13, 10, 6). I det n. t'e viser apostl. gern. noget tilsvarende.

Skønt politik ikke var farisæernes egentlige sag, så kunde de dog så lidt som ethvert parti, der vil folkeyndest, blive udenfor den. Det var ved den, de førtes frem i hyrkantiden, i spørgsmålet om Hyrkan som ypperstepræst. Herskerens nag har havt dybere grund end den enkelte ytring, som foranledigede udbrudet; det bekræftes ved Josefs angivelse, at sadukæerne stode bag ved, hvorved de også kendtes som yndende afgørelser for enhver pris. Dermed bragtes Hyrkan ind i et spor, som var angivet ved Alkimos' fremfærd mod de formentlige første farisæere, kasidæerne. Selv farisæernes ypperste, dronning Aleksandras (Salomes) broder, den oftere nævnte Simon Sjetaks søn, unddrog sig ved flugt til Ægypten; i svogerens d. e. kongens den voldsomme Jannæus' dage bleve mange af sekten ofre for en blodig forfølgelse. Men såfremt herskeren eller også sadukæerne have troet derved at knuse de forhadte, da var fejltagelsen stor. Simon Sjetaks søn vendte tilbage og siges (tradition) at have sat sadukæernes udelukkelse af synedriet igennem; vistnok først efter at nævnte sidste mand af Hyrkansønnerne, korsfæstelsens ophavsmand iblandt jøderne, som derved opnåede at sigtes for «trakisk grusomhed» (oldsk. 13, 14, 2), på dødslejet havde kendt sig overvunden og tilrådt den efterlevende dronning, sønnernes formynderske, at give sig farisæerne i vold. Det er hendes og broderens forenede styrelse, der kastede glans over de følgende ni år. I det n. t'e have atter begge partier sæde i «rådet», dog med overvægt på farisæisk side (Joh. 7, 32; 45—48; 9, 13—16). Men nok så vigtigt som den genvundne politiske magtstilling, var efter hasmonæernes undergang de store læreres opkomst; de nævnes som synedriets forstandere i dobbelt-skikkelsen, nemlig: Sjemajah og Abdallion (oldskr. 15, 1, 1: farisæeren Pollion og hans disipel Sameas), dernæst Hillel og Sjammai. Ved dem re-

præsenteres nok forskellige retninger, en mildere og en strængere, begge dog farisæiske, og den mildere (slappere) havde forsang; Hillel gjaldt for ypperste farisæer ikke blot i sin levetid (man har villet se ham som Jesu medbejler, hvoraf der for hans personlige vedkommende dog ikke er spor). I hans hus holdt nasiens værdighed sig; hans søn, Simon, var første rabban (stor-rabbi) og Gamaliel, Savlus fra Tarsus' lærer, var hans sønnesøn (jvfr. s. 295—97).

Med de store navne i skolen vandt farisæismen, hvad den kan have tabt i politisk indflydelse eller — har givet afkald på; i alt fald skyldtes tilbagegangen ikke sadukæisk indvirkning. Farisæerne stode ikke i yndest hos det idumæiske herskerhus; først under helt forandrede forhold kunde farisæere og herodianere optræde i et vist fælledskab (Mr. 3, 6; 8, 15; 12, 13); et åbenlyst brud med magthaverne i lighed med det tidligere i Hyrkans og sønners dage beretter oldskr. 17, 2, 4. Den gang lå anledningen i familieforhold; Feroras', idumæeren Antipators yngste (fjerde) søns, hustru var sin kongelige svoger fjendsk og farisæerne hengiven. Mærkeligt nok fører Josef farisæerne ind ved den lejlighed, som om de ikke tidligere havde været fremme; man formoder, at han gengiver herodianeren Nikolaos Damaskeners ord: «Der var en del jødiske mænd, hedder det, særdeles ivrige for at granske loven; i dem fandt kvindeselskabet (Feroras' hustru med sammes moder og søster), der lagde det an på gudelighed, synderligt behag. De nævnes farisæere og kunde endog tage det op med konger, varsomme som de ere og dog helt opsatte på kamp og overtag (magt-syge). Dengang jødefolket blev édfæstet til kejseren og til kongens tjeneste [altså efter 37 f. Kr.], aflagde disse mænd, 6000 i tallet, ikke ed [hvortil andre af partiet dog lode sig formå, oldskr. 15, 10, 4], og da kongen idømte dem bøder, udredtes samme af Feroras' hustru. Denne velvillie gengældtes; og da farisæerne ved Guds besøgelse vare profetisk begavede, spåede de, at Herodes vilde miste

herredømmet, der var tilsagt ham og hans æt; det skulde komme til hende og Feroras samt deres børn.» I strid med denne spådom hedder det straks efter, at gildingen Bagoas skulde blive kongefader, et træk som henføres (Wellhausen) til Esaias 56, 3 for at tydes messiansk. Ved den trofaste Salome blev Herodes underrettet om hvad der var i værk; afstraffelsen, som ikke lod vente på sig, ramte især farisæerne. Enestående i denne beretning er «de spådoms-begavede farisæere», et fortrin, som af Josef tillægges det tredie parti[1]). Dettes — essæernes — politiske holdning omtales ikke og var efter stillingen udenfor rådet mindre vigtig; Herodes, rådets afgjorte fjende, var efter sigende vel stemt mod essæerne; de havde spået ham godt, som han skønnede var opfyldt. Sådant lov skulde farisæerne ikke høste af Feroras; det karakteristiske for dem bliver forholdet til de skriftlærde, på det nærmeste en identifisering. Man kan endda se farisæere i de to «lov-fortolkere», der rejste folket mod den døende Herodes på grund af ørnen, det romerske mærke, som var anbragt som hellig-skænk over templets forhal (Nikanor-porten), for hvilket opløb den ene fører Mathias og med ham mange tilhængere bødede på bålet (oldskr. 17, 6, 3—4).

Mellemværende imellem farisæere og sadukæere var der al den stund, partierne bestode som partier; det er så at sige kun med farisæerne til forudsætning sadukæerne komme frem. Tidligere så man disse i fjernere forhold til makkabæerne; nu antager man — i Geigers fodspor, Urschrift 1857; jvfr. F. Buhl dansk kketid. 1881 sp. 443—44 —, at forholdet, hvori sadukæerne vise sig at stå til Jannæus, intet nyt var; hvorimod bruddet imellem hasmonæer og farisæer føres tilbage til kasidæerne, medens makkabæeren Jonatan ved at sætte sig i Alkimos' sted

[1]) Man mindes dog forholdet, Josef lader skinne igennem imellem skrift-kloge og profeter; ligesom i targum Jonatan nabi og sofer kunne blive enstydige.

antages at have valgt det parti, for hvilket hovedsagen var værdighedernes genoprettelse (Buhl anf. st. sp. 450—51), og det er dette der gælder for at føre sadukæernavnet[1]. Begivenhedernes gang gav Jonatans valg et vist medhold; det ypperste-præstelige spørgsmål krævede en løsning, det mislige blev ikke løsningen men sammes gennemførelse. — Lige så tvetydigt er i eftertiden forholdet imellem de to partier i n. t's fremstilling af Jesu livs-udgang. I Kaifas har man i henhold til den evangelist, som ikke nævner sadukæerne, uden videre set en farisæer. Keim (Gesch. Jesu v. Nazara 3 s. 239) kalder dette spørgsmål, Kaifas' partistilling, en alt i evangelierne formørket kendsgerning, en påstand, som kan søge medhold i klementinerne («frimenighed og apostelskole» 2 s. 115). Også synes evangelierne i det hele, ikke ene Joh., at tillægge farisæerne hovedandel i stormen på Pilatus (Mt. 27, 63). Derimod fremstilles ap. g. — i samklang med Josefs karakteristik af partiet — sadukæerne som førere for den offisielle forfølgelse af Jesus-navnet (ap. g. 4, 5—7; 5, 17; 9, 1—2), hvorimod efter Sauls omvendelse farisæerne få en heldning til kristelig side, sådan som de forstode samme, en udvidet proselytisme (Mt. 23, 15), i alt fald vare de mere fordragelige (ap. g. k. 23); det har neppe været deres parti, som stod for anslaget mod den fangne Pavlus. Heller ikke tør man modsige Josef (oldskr. 20, 9, 1), når han mærker Anan-slægten, tilmed Kajafas, som sadukæisk; en adskillelse på ypperstepræster og farisæere kende både Mt. (27, 62) og Joh. (11, 47; 57). Har Pavlus fået en hjælp i nøden ved de tidligere parti-

---

[1]) Af oldskr. 18, 6, 4 har man udledt, at sadukæerne kun nødig gave sig af med stats-styrelse, men dette — som i sig selv er lidet rimeligt — siger forf'ren ikke; det hedder: «når de (sadukæerne) komme til magten, må de nødtvungne (*ακουσιως κ. κατ' αναγκας*) tiltræde farisæernes mening, da folket ellers ikke vilde tåle dem.» Jvfr. Derenbourg anf. skr. 1, s. 104. Af Edershejm (the life and times of Jesus o. s. v. 2, s. 676) henføres farisæernes overvægt i regeringssystemet som eftervirkning til dronning Aleksandras tid.

fæller, så blev Jakob sadukæernes offer. Også var det dem, som førte kampen med herodianerne eller Boëtusætten om den ypperstepræstelige værdighed, på helt anden måde end som tidligere farisæerne på dette punkt havde udæsket hasmonæerne. Mærkeligt er det, at partinavnet føres tilbage til en enkeltmand, Zadok, og at denne nævnes også Baitos[1]). Har denne angivelse grund, så kan tiden ikke sættes tidligere end 200 f. Kr. d. v. s. end Antigonos fra Soko, med hvem den historisk sikrede lærerrække begynder. I alt fald taler den karæiske tradition — rigtignok af langt senere datum — om Antigonos' to disiple: Zadok og Beitos, som misforstode deres lærer og af den grund bleve forstødte, hvoraf så sadukæer-navn og -parti udledes (Molitor anf. skr. 3, s. 580). Også nævner talmud «baitosæer - minæer» som ensbetydende med sadukæer (Gfrører Philo u. aleks. Theosophie 2, s. 345; Buhl anf. st. sp. 474). Om samstemningen i nævnelse: Boëtos — Baitos, den ene gang navn på medbejleren til værdigheden, anden gang partiets formentlige ophav, er en tilfældighed eller har dybere grund, kan neppe opredes; hovedpunktet er dette, at sadukæerne kunde knyttes til et enkelt navn, som ikke er forsøgt med farisæerne, hvilket atter minder om tilsætningen til farisæer-skildringen Mr. 7, 3: «som alle andre jøder». Der er gradsforskel imellem farisæerne og de andre. Et træk, som viser, at når de præstelige interesser berørtes kunde sadukæerne være de ængsteligere, er den s. k. «erub», hvorom en traktat i talmud handler; den bestod i en retslig fiktion, der begunstigede større samlinger til sabbatsmåltider, alt som det skinner igennem hos Lk. Deri fandt sadukæerne en ligestilling af hjemmet med helligdommen og forkortede dem (Derenbourg anf. skr. 1, s. 143,—44). —

---

[1]) Skrivemåden med dobbelt «d» stammer fra det græske (n. t'e og Josef): *Σαδδουκαιοι*; derved henføres navnet til «zaddik», retfærdig. Navnet: Zadok, hvoraf partinavnet sikrest udledes, har intet dagesj i d, om det end hænger sammen med «zaddik».

Sadukæerne trådte med templet ud af sagaen og mindedes kun som de banlyste, hvorimod farisæismen, som omsatte sig i Tiberias' rabbinisme (tanaim) og i Babylonien spandt tråden videre (amorajim), efterhånden blev et begreb for ikke at sige et ideal. Talmud siger: «de sande farisæere (p'rusjim) ere de som give af kærlighed til Gud, hvad de andre give af urene grunde» (Molitor 1, s. 232—33), som det er den moderne jødedoms påstand, at farisæismens sejr i videre kredse blev nok hindret ved kristendommen men kun sinket. Også det n. t'e anerkender utvetydigt farisæernes åndelige overlegenhed over sadukæerne.

Endnu må forholdet til hellenismen berøres; derigennem kendes sammenhørigheden med den makkabæiske periode. Det dogmatiske var visselig ikke det partidannende som i græsk filosof-skole, end mindre som senere i græsk kirkeskole; overførelsen fra hint uensartede hos Josef har bidraget til at omtåge blikket på disse ægte jødiske fremtoninger, som først ret udformede sig — især det ene — i Esra-tiden. Heller ikke stå de to partier ens til hellenismen; forskellen bestemmes ved at farisæerne nærmest ere synagogens mænd, sadukæerne fortrinsvis de teokratiske myndigheders værger. Man kunde vente, at på skoleområdet måtte tilnærmelsen til hellenismen være stærkest, men netop fordi fristelsen lå nær, vare skolens mænd, som vilde være lovens vogtere, opsatte på at afværge, tilmed opretholde grænseskellet. For sadukæerne var magten det ypperste; mændene i de høje stillinger måtte læmpe sig efter de egentlige magthavere. Det var fra oven, fordærvelsen kom; ypperstepræsterne bejlede til kongegunst og helleniseredes i navn som i færd. At de mænd som drev det videre i den ved Simon II's yngre søn indledte retning, have været sadukæere, tør ikke siges, selv om partinavnet kan føres tilbage til den tid, men meget taler for opfattelsen (Derenbourg l'histoire de la Palestine o. s. v. især k. 8) af sadukæerne som modsætning til asidæerne (kasidim), et forhold, ikke heller hasmonæerne undgik, da de tiltoge sig

ypperstepræstelig værdighed; det blev vitterligt gennem sammenstødet i Hyrkans dage. Makkabæertiden blev nok den teokratiske oprejsning men derfor ikke den åndelige frigørelse fra hellenismen. Modsætningen til hellenismen blev fremdeles den, at på hellensk område undergravede skolemændene helligdommene, på israelitisk vare skolens mænd fremfor helligdommens: vogtere, nidkære i fædrenes spor. Nok så det ud som nidkærhed for loven, når sadukæerne ikke lode overleveringerne gælde lige med den; heller ikke have de forkastet den tilgift, som loven fik i profeterne; men så meget tør udledes af deres optræden Mt. 22, 8 fgg. og ap. g. 23, 8, at det tilkommende for dem var det underordnede i sammenligning med det bestående. Traktat Berakot (talmuds 1ste traktat) udleder sadukæernes banlysning af at de kun vilde vide af én verden at sige (ikke: den kommende). Derimod var hos farisæerne det rette mærke forventningen, alt som det er sagt Joh. 1, 24—25; men forventning er Israels genius. — Vil man anvende betegnelser fra andet område: progressiv-konservativ, er misligheden ikke mindre end ved overførelsen af hellenske skolenavne på de to partier; hvad der kan passe på et af partierne i én henseende, glipper i andre lige så vigtige. Det gængse har længe været i farisæerne at se det konservative indtil yderlighed, i sadukæerne det fritænkende; nu har en jødisk forsker (Herzfeld) betegnet «sadukæerne» som de gammeldags troende. Dog er der det sande i den hidtil gængse synsmåde, at hos farisæerne levede den ånd, der selv i faldets (husvildhedens) dage kunde bevare folket til en fremtid, medens sadukæerne på en usand måde d. v. s. uden inderlighed knyttede sig til det som i den skikkelse ikke var det blivende. Deri røbede farisæerne, hvad Jesus også særlig fordrede af dem (Mt. 16, 3), forstand på tidens tegn, ti hjemfærdstidens mærke er dette: at stille skolen så frit, som forholdet til helligdommen kun tilstedte.

Det var i rådet, at ikke blot menigheden fik repræsentation men tiden sin karakteristik, særlig som Esratid en fornyelse; udenfor Israel findes intet tilsvarende. Man kan kalde synedriet et skoleråd og lige så et menigheds-råd; begge nævnelser passe fremfor den på ældsteråd udenfor Israel anvendelige: statsråd (senat). Men når skolen fik sådan plads i rådet, fremkommer spørgsmålet om det hvori tidens åndelige indhold må være nedlagt, en literatur. En sådan frugt kan skolen ikke ganske afse. Men Esratiden kendtes fra hjemkomsten af ikke lagt an på det frembringende; med hensyn til literaturen gjaldt det om samling og afslutning, hvilket kunde siges at være nået (Nehemias' kanon). Dog i sin fornyelse bærer også denne tid hen imod en literatur, som et vidnesbyrd om det forgangne fremfor om hvad der rørte sig af nyt. Dermed har det som med alt ægte israelitisk ingen hast, og det ikke blot fordi som allevegne i oldtiden åndelig meddelelse skete nærmest gennem ordet, ikke ved skrift. Deraf flyder den mærkelighed, at der som hjemmel for hvad rådet har været i de dage, som endda kunne kaldes den folkelige selvrådigheds tid, både med hensyn til sammensætning og til åndsretninger indenfor samme, tør henvises til n. t's skrift. Selvfølgelig vilde man fejle meget ved i denne skrift at søge en afspejling af Esratiden; den tid som der giver sig udtryk er frembærende som ingen anden og helt igennem ny, altså: Esra-tiden modsat. Denne modsætning kendes derpå, at blant de tolv, som udsåes til bærere for det nye, var ikke én skolens mand. Og dog er her et forhold imellem det bestående og det indtrædende så gennemgribende som nogen steds. Til fuld forståelse må ikke blot det nye men også det gamle finde forklaring. Til den ende må agtes på det udtryk, Esratiden som fornyet har givet sig; tidens opgave vil derigennem kendes som den dobbelte: fremfor alt holde på det betroede, dernæst: også samle og forplante hvad der fremdeles kan være indvundet, ikke med

det formål at øge det nedlagte men gennem forståelsen og overholdelse at åndeliggøre ejendomsfolholdet[1]).

Her bliver endda fremfor i helleniseringens hundredår forskellen kendelig på hjemfærdstid og dagene forud. Den gang kunde endog lovbøger blive borte uden at afskrifter have bødet på savnet eller i det hele savnet har været af de følelige; fortællingen 2 kong 22, 8 fremstiller det overraskende i fundet fremfor at det skulde være fundet, som var savnet. Sådant måtte ikke kunne hænde for anden gang. Da snart efter templet lagdes øde, blev lovbogen bevaret i folkets værge fremfor de h. redskaber (2 mak. 2, 2—4); det kendes af fremdragelsen ved Esra; restitutions-sagnet, svarende til redskabernes hemmelighedsfulde fremkomst, tilhører langt senere tider alt som det fik jordbund i den kristne menighed («frimenighed og apostelskole» 2, s. 211); måske er sagnet frugt af bestræbelse for at stille græsk oversættelse lige med hebraisk grundtekst. Også bidrog hin til lovbogens udbredelse i vide kredse i de romerske dage (jvfr. Oldskr. 20, 5, 4[2])), som kan gælde om mere end den egentlige lov (2 Tim. 1, 5; 3, 14); i de syriske dage havde der fundet en formelig skrift-forfølgelse sted. Men bevarelse var ikke alt; det gjaldt om ret skikkelse, og den omhu, som anvendtes derpå, fik i tidens løb navn af masora (af מָסַר, overlevere). Optegnelsen er i den helhed af langt senere datum, men at begyndelsen er (var) gjort i denne tid, viser atter n. t'e (Mt. 5, 18). Fremdeles gjaldt det om forståelsen, som i hjemfærdstiden har fået sær vanskelighed (Neh. 8, 8); spørgsmålet blev det dobbelte: hvad står skrevet — hvorledes læser du? Af sådan trang fremstod targumim, som bleve et skridt ud over ligefrem gengivelse. Targum, kaldet Onkelos', falder før Kr.,

---

[1]) Nærmest som sidestykke vilde være det aleksandrinske forhold til den old-græske literatur; mest vil det dog vise forskellen. [2]) Josef fortæller om en romersk soldat, som havde fået fat på Mose love i en by og under forhånelser sønderskar dem.

og omfatter kun loven; profeternes to rækker fik tydning i targum med Jonatans Usiels søns navn, (antages at hidrøre fra forskellige forfattere). Sidstnævnte er den yngre; loven måtte også således gå forud for profeterne; at også den er før-kristelig, derfor haves et vidnesbyrd i tydningens samstemning med n. t'e. De øvrige arbejder af den art — targum til hagiograferne = kunne være jævnaldrende med talmud. — Først denne enestående skriftsamling er anlagt på en optegnelse af lærernes udsagn i Israel. Lærerne faldt i større antal i kampen mod Rom, som i sin udgang blev så forskellig fra kampen mod hellenismen; de efterlevende optegnede — hidtil havde bevarelsen været gennem overlevering — de udsagn, man kendte af kampens ofre. Traktaten under navn: «fædrenes udsagn» (s. 271) er hjemmel for lærerrækken fra 200 f. Kr. til 200 efter ɔ: fra Antigonos af Soko til Juda d. h.[1]). Vistnok skulde denne skrift fra dagene efter templets fald ikke gælde for hellig-skrift, ikke sættes lige med den efter hjemkomst og genopbyggelse indsamlede; men hvordan end i de skiftende tider dommen om talmud har formet sig, Israels egen, så er den stadfæstelse af skolens udvikling til en selvstændighed, som ikke kunde undgå at blive ene-rådighed. Forskellen fra skole-stillingen indenfor hellenismen viser sig i, at det ikke er enkeltmændene, som havde ypperste plads; de som komme i betragtning samle sig — uanset afvigelser dem imellem — først under nævnelsen: misjna, som kun betyder nr. 2[2]), viser altså tilbage mod nr. 1,

---

[1]) Om den plads. hukommelsen hævdede i rabbinskolen — som har analogier både i Indiens veda og i Islands saga — se Gfrører jahrh. des heils. 1, s. 168—71. [2]) Det er hos kirkefædrene gængs antagelse; Derenbourg (anf. skr. s. 369 n.) hævder for ordet betydningen: samling, da det i den gængse opfattelse rettelig måtte hedde: misjno. Renan (origines du christianisme 5 s. 6 n.) siger: le nom de Mischna est «la loi repetie par coeur, non ecrite», par opposition à Mikra, «loi lue, par conseqvente ecrite». Lærernes nævnelse:

d. e. loven; i forbindelsen med det efterfølgende og afsluttende (gemara) opkommer nævnelsen: talmud (לָמַד, lære; jvfr. 1 krøn. 28, 8), der næsten er enstydigt med tora (יָרָה, lære). Indenfor hellenismen kan intet tilsvarende påvises; hvad der kan kaldes så, skulde være det bysantinsk romerske samler-værk: digesterne eller pandekterne, som er en rubriseret sammenstilling af romerske lovkyndiges udsagn[1]). Værdsættelse af det sammenstillede kan falde ud til fordel for jødisk side; i talmud (Molitor anf. skr. 1, s. 34—35) «hører man personerne tale; man sér dem handle og virke og bliver kendt med deres levnetsløb» og «ikke blot — som ssteds endvidere anmærkes — med de lærde til en vis given tid, men forfatterne af misjna og gemara beråbe sig ofte på deres lærere og atter på lærerne forud i opstigende række lige til Esra og profeterne, om hvilke de melde adskilligt mærkeligt.» Den bysantinsk-romerske lovsamling indskrænker sig til at give løsrevne udsagn, ordnede efter materier. Sådan ordning fattes ikke i den jødiske lovsamling, den tillægges mændene forud for den skriftlige affattelse: Hillel og Akiba. Skemaet, som overholdes måske nok så nøje som i digesterne, ere seks afsnit (sedarim; ordet forekommer i skriften kun Job 10, 22): om frøkorn, om festdage, om egteskab, om brøst og bræk — traktat 4 i denne række har overskrift: sanhedrin —, om ofringer og om renselse. De to første og to sidste afsnit vedrøre alt til helligdommen sigtende («frøkorn» er en betegnelse som stammer fra helligdommens forhold til landet og dets dyrkning); mellemste to behandle den bor-

---

tanaim forklares som kaldæisering af שֹׁנְאֵי הֲלָכוֹת, de som gengive halaka'er; i gemara hedde lærene: amoraim (s. 272).

[1]) Sammenligningen af de to lovbøger, romersk og jødisk, er af gammel datum; et skrift af Hermann v. der Hardt (Altdorf 1700) fører titlen: juris judæorum prodromus, de circumcisione ex vastis judæorum pandektis et novellis erutus ac delineatus. Jvfr. «frimenighed og apostelskole» 2, s. 86—88.

gerlige lovgivning. Forholdet imellem talmud og p'rusjim (farisæer) fremgår, når det hedder (v. Langen Judenth in Palästina s. 484): «hvem der forklarer misjna mod halakah, har ikke del i den tilkommende verden, som vil sige: i den messianske tid». Ti i halaka'en (tilsvarende udtryk i skriften er: halika) turde den farisæiske overlevering fra fædrene være indbefattet eller ligefrem gengivet; ved den gives den bindende tydnings-regl til forskel fra hagada (emter, af נָגַד, forkynde), der omfatter også overleveringen uden lovskraft. Halaka hørte til lærehuset (bet-ha-midrasj — Sirak k. 51), hagadaen til synagogen. Om den betydning, striden imellem Hillel og Sjamai, begge farisæere[1]), har for halaka'ens uddannelse se s. 271 og Gfrører Jahrh. des Heils 1, s. 173—75 og 178—79. Hillel søgte gennem 7 (senere 13) tydningsregler støtter i loven for hver halaka; den som driver vilkårligheden i sådan tydning ud over alle grænser, er r. Akiba, som kaldes den ypperste farisæer. (Et kristent sidestykke til Hillels regler synes i kristen tid regulæ Tichonii at have afgivet; se Avgustin de doctrina christiana 3, k. 30—37).

Esratiden nåede altså at give sig det skriftlige udtryk om end først i tiden efter templets fald; det kan ikke være andet end at i sådan optegnelse melder sig hvad der hører til det genrejste synedriums dage. I talmuds sidste del, den babyloniske (jerusalemsk gemara samledes i Tiberias ved r. Jokanan, omtrent 100 år efter r. Juda den h.), er overleveringen ikke i den grad som i den palæstinensiske ét og alt. Hvad for den makkabæiske tid forholdet til Ægypten havde været, blev i det genrejste synedriums dage forholdet til Babylon, med den forskel, at hjemlandet trak sig tilbage fra udflytterlandet i syd, omvendt gik det derefter: de østlige udflyttere

---

[1]) Hvor indgribende i livet denne skole-spaltning blev, påviser Edersheim (the life and the times o. s. v. 2, s. 13—14). Karakteriseret bliver den ved mundheldet: Hillel løser hvad Sjammai bandt.

droge hjemlandet til sig, aldeles sejrrigt; Sura overstrålede Tiberias. — Ved Siden af optegnelsen fra lærehusene kommer en anden frem, særlig mærket med nævnelsen: overlevering, kabbala[1]); på mange måder berører den sig med den talmudiske og dog er her en modsætning. I den s. k. kabbala udtaler sig den side af den jødiske åndsretning, som ikke nøjes med at oprede overleveringens ligefremme sammenhæng men gransker dybderne: dog ikke som man nok i Aleksandrien vilde med opgivelse af det bogstavelige. Bogstaven havde — også den — for Israel hellighed (jvfr. 2 kor. 3, 7), men derfor kunde der nok — eller netop derfor måtte der — dølge sig noget bag bogstaven. Således kunde de to retninger, den der helst holdt sig til bogstaven og den der søgte dybere ned, gå side om side; først da man skred til optegnelse blev forholdet ikke den rolige samværen. Det var følgeligt, at af de to retninger fik den som ikke vilde andet end hvad der var Esratidens krav magten, i alt fald forrang; kabbala kunde trænges til side, og da den i midalderen gjenopdukkede med skriftet «sohar», stod den som af tvivlsom ælde. Ikke mindre forklarligt er det, at i det tilsidesatte forventnings-momentet kom stærkere frem end i talmud, som var rettet på opretholdelse; dog har neppe nogen af lærerne fra herodiansk tid båret retningen frem; dens mærkesmand var Simon ben Jochai, som tilhører tiden efter templets fald. Man får valget imellem at antage det profetiske for fremlokket ved kristendommen eller at se i forkærligheden for det profetiske noget af ældre datum, som end ikke af sky for det tilsvarende i kristendommen er blevet sluppet; fra talmudisk side kunde sådan forkærlighed være en grund mere til at

---

[1]) Når særbrugen af dette fællesmærke er opkommet, kan neppe siges; også «de h. skrtfter» kunde til forskel fra loven kaldes så (Schürer Lehrbuch o. s. v. s. 440); ordet forekommer første gang i misjna, jvfr. Hartmann Enge Verbindung o. s. v. s. 669 n. 272. Delitzsch zur Gesch. der jüd. Poesi s. 64—65.

stille i skygge. Til gengæld har det tilsidesatte villet tilvende sig skin af noget ældre, ja af det før-mosaiske; det sande deri turde være, at det agtedes for lidet at være udtryk for Esra-tiden.

Ældre end samtlige optegnelser fra efter-kristelig tid er et tildels beslægtet skrift: jubilæernes bog, at kristne forfædre kaldet lille genesis (μικρογενεσις-λεπτογενεσις-Hieronymus, Synkellus). Som al egentlig jødisk skrift-frembringelse fra hundredåret før Kristus eller hundredåret efter har også dette fristet den skæbne at blive vraget af sine nærmeste, ikke blot: trængt til side, for at finde tilhold hos de kristne; det er det kår, det har delt også med skrifterne fra hellenistisk tid. Men forresten skiller det sig fra begge sammes klasser, såvel dem med det folkelige præg som dem der gå ind under nævnelsen: Henok-literatur og det med samme beslægtede i udgangstiden. Deri kan jubilæernes bog mødes med den første klasse, at vi i dem se Israel under synspunktet af indgang i lærehusenes ly; den psevd-epigrafe literatur tegner særlig i sin genoptagelse billedet af den rystede folkelige tilværelse, som ikke lader undergangen vente på sig men skærper blikket for det i vente. Det er dobbeltblikket, hvormed denne fremstilling går til ende; i lærehusenes ly rustede man sig til at få erstatning for hvad der var forspildt med templet og folkelig selvstændighed. Undergang kan selv i dommens skikkelse for Israel ikke blive udslettelse.

---

Til rest står udgangen af forholdet til storrigerne, hvilket næst forholdet imellem skole og menighed er hovedemne efter hjemfærdstiden (jvfr. s. 13—15). I dette forhold får Esra-tiden en ny skikkelse; som i en vis kappestrid med Hyrkan-tiden bliver den ved hjælp af psevd-epigrafi profetisk. Det er ikke her som i hellenistisk periode et enkelt navn, der gør fyldest, hvilket dog ikke er hele forskellen fra psevd-epigrafiens første part, som

også tilstedte overgang fra Salomon til Henok. Særlig ved sidstnævnte symboliseredes kappestriden på kulturområdet; den kan heller ikke her holdes udenfor, men æmnet træder bestandig klarere frem som det med storrigerne ensartede: verdensherredømmet. Rom og hellenisme havde ikke delt sig i verdensherredømme — sådan deling fuldbyrdes i tredie hundredår efter Kr. —; end opretholdtes pagten, i kraft af hvilken magten blev hos Rom, hvorimod den åndelige side af herredømmet tilfaldt hellenismen dog med indrømmelser til latiniteten; et tilsvarende i den gryende politiske delings tid blev det kirkelige fælledsskab imellem Rom og Aleksandrien, som heller ikke fattedes det verdenshistoriske mærke. Også Rom var en kulturmagt og skabte sig som sådan uforgængelige mindesmærker, nærmest i byers anlæg og i kommunikationsforhold; ikke for intet hed Roms ypperstepræst pontifex, brobygger. Berøringen imellem Rom og Israel blev derfor af mangfoldigere natur end for hellenismens vedkommende; de literære minder, berøringen har efterladt, falde i to klasser: den ældste foreligger på græsk ved en eneste repræsentant, den yngre, som er opbevaret i større rigdom, møder frem især i latinsk dragt, om end netop for dens vedkommende den græske kan være den oprindelige. Mindelser om Aleksandrien spores ikke mere i samme yngste gren af den literatur, som her kommer under omtale; alt samler sig om templet.

Det ældste literære minde om berøring imellem Israel og Rom skiller sig fra de senere ved det ikke-apokalyptiske præg; det er mærket med det i hellenistisk tid sært yndede navn: Salomons (salmer). Vel hører det ikke som de andre skrifter under denne nævnelse til dem der aldrig ere komne vesterleden af hænde, — hvilket blandt apokryferne i oldkirkelig forstand (*τα αποκρυφα της παλαιας διαθηκης*) gælder ene om Esra-apokalypsen, måske dog også de 12 patriarkers testamente — men nok til de gammel-kendte; i begyndelsen af 17 hundredår kom skriftet fra Konstantinopel til vesterled, og fandt snart

udgiver. Det foreligger ene på græsk: men formodes oversat fra hebraisk. Også i formen nærmer det sig til literaturen fra før-makkabæisk tid; i jerusalemsk visdomsbog slog salmetonen igennem og den klinger i tiløgningen til Daniel: de tre mænds lovsang i ildovnen, som blev sært karakteristisk for makkabæisk tid. Dog havde begivenhederne i hjemfærdstiden end ikke affødt nogen ny sang; salmerne fra hjemkomstens dage vare en efterklang, og — forsåvidt sådanne kunne findes hos Sirak — ere de helligede de svundne tider (fædrenes pris). Deri hævder «Salomons salmer» — på en måde (s. 69) det femte i rækken af skrifter med dette mærke — sin ejendommelighed lige over for tidens andre digteriske frembringelser: de have anledning i en ny oplevelse og ikke blot anledning, den bliver hele emnet i forbindelse med hvad der for den israelitiske bevidsthed knytter sig til enhver sådan. Men også deri findes noget ene stående. Ligefrem nævnelse af det der har fremlokket sangen forekommer ikke, betegnelsen er dog utvetydig; emnet er første romerske hærtog mod Jerusalem. Sangen er fremkommen efter Pompejus' fald, altså mindst 15 år efter hans optræden i Jerusalem. Således får dette første literære minde om berøringen imellem Israel og Rom et fra næste klasses skrifter såre forskelligt præg, man kan sige et modsat: som sejerssang. Rettere dog: jubel over frelsen; her er ingen sejr som den hasmonæiske, ingen til forherligelse af samme indstiftet festdag. Festprogrammernes tid er omme; frelsens forherligelse er ikke bleven af mindre varig natur.

Om Pompejus' optræden i Jerusalem (år 63 f. Kr), først gennem legaten Skavrus, snart efter, da det syriske var bragt i ret romersk stil, personlig, beretter Josef (oldskr. 14, 2, 3—4, 4). Man må nok spørge, hvad der i denne sag kan kaldes frelse for Israel? er det først Pompejus' død, som berettiger til sådan opfattelse? I den havde hans jerusalemske færd ligefrem ikke mindste del; den falder 15 år senere, og i mellemliggende tid have

nye trængsler overgået stad og helligdom, især tempelplyndringen ved Krassus (ni år efter Pompejus, 54 f. Kr.). Man kunde opfatte Pompejus' fald som dikes værk; det vilde være tonen fra makkabæisk tid, den anslås ikke her; opfattelsen er i mere gammel-israelitisk stil. Allerede af Josefs beretning skønnes, hvad der har lagt lovsang på en af de «frommes» læber. Pompejus optrådte ikke i Roms navn men som voldgiftsmand imellem Jannæus-sønnerne; han førte Hyrkan II's sag mod Aristobul II, der holdt tempelbjerget besat; præsterne vare med ham men folket med Hyrkan (oldskr. 14, 2, 1). Hvad der vækker Josefs beundring, er den færd, de belejrede udviste; trods kampens trængsler forsømtes den h. tjeneste ikke. Talmud knytter dertil (traktat sota) sagnet om hellenismens banlysning; det hedder, at de belejrede lode hver dag en kurv gå ned med penge for at få offerdyr; en græker gjorde romerne opmærksom derpå, og i offerdyrets sted bragtes der et svin i kurven, hvoraf virkningen i øjeblikket var en jordrystelse og den næste følge blev rabbinernes ban over undervisning i græsk. Trækket hører vistnok til tiden over et hundredår senere — det tilsvarende, som Josef beretter (oldskr. 14, 2, 2), tilhører kampen imellem Hyrkan og Aristobul forud for romernes komme —; men nok viser det, hvorledes forholdet til hellenismen allerede da er set som spillende ind i det romerske mellemværende, dertil i den gamle fjendtlige skikkelse, der skal kendes for blivende. Som hjemmelsmand for beretningen om den uafbrudte tjeneste nævnes Strabo og Nikolaus fra Damask, den sidste Herodes' højt betroede; desuden Titus Livius, italieneren. Tempeltjenesten led intet afbræk ved sejren, det skulde være det nyfigne blik, Pompejus tillod sig allevegne selv ind i det tomme allerhelligste; dog rørte han intet (Cicero «for Flaccus» k. 28), og den ypperstepræstelige værdighed gengav han Hyrkan. Derhos dølges ikke hvad der i denne frelse blev Israels folkelige forlis; ti med skatskyldigheden til Romerne gik den selvstændighed tabt, der var til-

kæmpet ligeoverfor de hellenistiske magthavere; særlig synes dog historieskriveren at beklage, at adskillelsen af de to ved hasmonæerne sammenføjede værdigheder, kongelig og ypperstepræstelig, forberedtes ved kongeværdighedens overførelse til «mænd af folket». Det må stå i forbindelse med, at præsterne holdt til Aristobuls side og at bag ved Hyrkan stod Antipater; deri ser Josef indledt hvad der kom 26 år senere: det hasmonæiske dynasti fortrængt ved et idumæisk.

De to punkter, som betegne nedgangen: selvstændighedens ophør og fremmedes ophøjelse på herskersædet, berøres nok i den frelsen forherligende digtning, dog kun i udgangen og, hvad der er hovedsagen, derved beredes overgang til den herligere fremtid i vente, det messianske. Dette var i den makkabæiske tid trængt til side; fra nu af er det sagen. Salmerne under Salomons navn lægge det mindre end den øvrige psevdo-salomonske literatur an på at hensætte i den tid, hvorpå navnet peger; overskriften kan være fra anden hånd (Schürer Lehrbuch o. s. v. s. 140). I alt fald er her ikke spor af forbindelse imellem Salomon som tænkt forfatter og en tilkommende Davids søn. Medens forfatter-nævnelsen er en løs tråd, som endda knytter salmerne til hellenistisk tid, viser nævnelsen af den forventede: Davids søn tilbage mod hvad der alt i første Esratid var som en hendøende klang. Her fornyes nævnelsen, men først i det n. t's gengivelse kendes den fylde, som danner modsætning til den hellenistiske periode sidst som først.

De 18 salmer ere ikke hver for sig lyriske udbrud eller overvejelser; de slutte sig sammen i en helhed. Nok kunne de uden besvær skilles fra hinanden, men en gennemgående tankebevægelse spores, som førende ud til en afslutning, hvorefter intet mere tør ventes til fuldstændiggørelse af den anslåede tone. Tankebevægelsen stiller sig således: salm. 1—2 ere indledende og forudgribende oversigt af det hele; salm. 3—7 ere indadvendt betragtning af Israels tilstand, folket kendes trængende

til hjælp ikke blot i det ydre men mest i den indre (åndelige) forfatning, sådan hjælp kunde allerede trængsler afgive; s. 8—16 omhandle oplevelser: både krigstrængslen over folket og frelsen, som ikke blot bestod i at trængslen fik ende men at gennem den en åndelig oprejsning nåedes til at vise sig som børn af de herlige fædre (Abraham); endelig give salm. 17—18, det heles blomst, en skildring af Israels rette væsen, som ikke er hvad det kan have nået, tilmed i højere forstand end den folkelige fællesfølelse, alt som Josef fremstiller gribende en bønnens mand (oldskr. 14, 2, 1)[1]), men hvad det forventer; ikke som noget, omslag i tiden kan bringe, ti det har grund ene i forjættelsen, der ikke kan svigte, som den ikke må slippes. Vi ville se nærmere på hver af skriftets fire dele.

Første parti angiver synspunktet; tilstanden forud antydes, den står i forbindelse med pludseligheden i hvad der kom over Israel; yderligheden, hvortil den pludselige indbrydende trængsel nåede, udpeges men også udgangen i dommen over ham, som voldte trængslen. Dette afsnit er enestående i digtningen; det følgende har intet tilsvarende træk. Der kan neppe tvivles om, at skildringen af Guds dom 2, 30—35 gælder Pompejus' endeligt i Ægypten. «Hans hovmod, hedder det, blev kastet ned ved Ægyptens grænser — hans legeme givet til pris for bølgerne i stort overmod, der var ingen som jordede ham.» Til det sidste træk kan jævnføres Jerem. 22, 18—19. Deraf tages anledning til at henvende en formaning til jordens vældige, i lighed med tonen, som gennemklinger aleksandrinsk visdomsbog. Heller ikke denne formaning genoptages i det følgende. — Andet

[1]) Onia hed han og var i ry som kraftig beder; han blev derfor af det Jerusalem belejrende parti opfordret til at nedbede ulykker over de belejrede; han bad: «Gud verdens konge, begge parter ere dit folk, så hør dem ikke i hvad de bede mod hinanden» — og blev stenet for sin bøn.

parti bringer kun overvejelser som til enhver tid måtte have sted i Israel, hvilket kendes fra indgangen i s. 3: «hvorfor slumrer du, sjæl, og priser ikke Herren» indtil udgangen i s. 7: «vi ere under dit åg evindelig og under din tugts svøbe; du retter os på din frelsens dag for at forbarme dig over Jakobs hus på den dag, du har lovet.» — Tredie parti fører med kraft ind i det som antydedes i 1, 2 og 2, 2 (indtil s. 15). Det troløse i fjendens færd fremhæves; som en fader, hedder det 8, 20, kom han i sine sønners hus med fred, stillede sine fødder med stor sikkerhed; det blev til forfærdelse og ødelæggelse. Deri sigtes til den måde, som Pompejus foregav at føre et partis sag, Hyrkans eller folkets, mod Aristobul eller præsterne. Trængslens skildring er overvejende i s. 8—9; frelsen besynges i s. 10—15. Når der i 11, 1 er tale om trompetstød i Jerusalem, da danner det en modsætning til 8, 1—2; tidligere var trompeten varsel om den sig nærmende fjende; 11, 1 er det atter trompetklang, fra bjerget, den hellige, som kalder på folket (jvfr. salm. 89, 16). Men hvad var frelsen? Vistnok drog fjenden bort, men en sejr som over Assyriens konge har her intet sted, det bliver den som også historieskriveren (oldskr. 14, 4, 3) priser med en vis begejstring, at tjenesten i helligdommen langt fra at lide afbræk blev udført med forøget iver. Trængslen blev, som det for børnene måtte være, en tugtelse til fornøden bedring. Denne indadvendte frugt får nærmere belysning i s. 16, som har lighed med Assafsalmerne (t. eks. salm. 73; jvfr. med 73, 15—17 her v. 2—3). Dermed dannes overgang til slutningspartiet, det ypperste af det hele. Hermed kommer tonen frem, der ikke har været anslået siden de dage, i hvilke græsk Esra hører hjemme (s. 155), forventningen knyttes gennem forjættelse til Davids hus.

Det er Israels åndelige ejendommelighed som et forventningens folk, der er emnet i salm. 17—18, især den første, til hvilken s. 18 slutter sig som lov og pris for det herlige, der forud er udtalt. Hvad er dette herlige

blevet? Der må atter en selvanklage til: v. 5—8; Gud har udvalgt David til en konge over Israel, men forjættelsen blev ikke ænset: «de have forødt Davids hus i deres skrålende overmod». Det var folkets egen gerning; man henfører ordene særlig til den ypperste af Hyrkansønnerne, Aristobul I, den der først tiltog sig kongesmykket. Konge og folk gøre ét. Guds dom over forsyndelsen udebliver ikke; Gud har beskikket dem en mand, «ikke af vor slægt», det kan ingen anden være end Antipater[1]), og den lovløse d. e. Pompejus har hærget land og stad. «Pagtens børn» gjorde modstand, men de som yndede «de helliges forsamlinger» (jvfr. 1 mak. 7, 12—13) måtte sprede sig over det hele land; derved blev det kun vitterligt, hvor højligt der trængtes ikke blot til udfrielse af fjendens hånd men til en omdannelse fra grunden af. Derfor vender salmisten sig til bøn og til skildring af det eller den som kan begæres i henhold til forjættelser, Davids søn (v. 23—46). Ikke som i Henokbogen, hvor Daniel lægges til grund (måske dog *Χρ. κυριος* 18, 8 minder om Dan. 9, 25, hvor Teodotion har: *Χρ. ἡγουμενος*; Schürer s. 569 n. antager en fejl oversættelse for *Χρ. κυριου*), men de ældre profeter, især Jesajas' spådomme om Davids-sønnen. Der kan fra hele hjemfærdstiden ingen påpeges, som tilnærmelsesvis med den klarhed og styrke har henvendt blikket på Guds forjættelser til og om Davids hus eller anslået de gamle profeters tone så rent; heller ikke har inden frelserens komme nogen udtalt sig lignende. At der i lærehusene har været talt om den forventede som Davids søn, det bevidner både det n. t'e (Mt. 22, 41—42) og lige så skoleoptegnelserne i talmud, medens aleksandrineren, Filo, viser sig fremmed for denne nævnelse. Efterat de profetiske ud-

---

[1]) v. Langen (Judenth. in Palästina s. 69) stemmer med Ewald i at tilstede Messias her, for så vidt han i den unævnte ser en frelsens mand — dertil give dog ordene neppe ret. Schürer finder i den fremmede som i den lovløse, romeren.

sagn om Davids-sønnen ere nogenlunde udtømte, kommer en tiløgning med Esratidens mærke; der siges om kongen (v. 48—49): «han skal dømme folk i forsamlingerne (synagogen), de helliggjortes stammer; hans ord skulle være som de helliges ord midt iblandt de helliggjorte.» Denne slutning vinker tanken bort fra hvad der kun har afgivet anledning hen til den frelse, der end ikke hørte til Israels oplevelser og dog var dets liv som den blivende forventning.

---

## 2. På templets grus.

Den apokalyptiske literatur bliver i sin fornyelse udgangstidens sidste ord, for så vidt den er opgørelsen med romer-magten, hvor alt gik tabt, selvfølelsen undtagen, der udvikler sig endda til yderlighed; den falder følgelig i tiden efter Kristus, og det vil sige: efter udløb af den kæsarisk-juliske periode. Om tiden fra Pompejus' fald indtil det juliske huses lignende skæbne er her intet at melde. Dermed ere vi nåede frem til udgangspunktet fra først af for denne undersøgelse (jvfr. s. 34). Salomon var som sagnhistorisk personlighed manden ligeoverfor hellenismen; i berøringen med Rom blev som vi så personligheden borte. Andre måtte til, og valget bestemtes ved tilstanden, som var forødelsen. Det var til forskel fra det ved modsætningen til hellenismen tilsigtede, omdannelse, den enkelte begivenhed som herefter bestemte det hele; heller ikke kunde den, som begivenheden fra omtrent 150 år tidligere — første berøring med romermagten ved Pompejus' optræden i Syrien, dernæst i Judæa —, fremstilles som vi så i «salmerne». Hvad der i den retning måtte til, var den fra mak. 3 kendte udvej: en ældre begivenhed som indklædning for de sidste dages hændelse; det lod sig så meget bedre gøre, som begiven-

hedernes realitet til punkt og prikke var den samme, begge gange: byens og templets ødelæggelse; det mellemliggende var over et halvt tusind år. Ved denne tilbagegang indvandtes de sagnhistoriske personligheder, som måtte gøre fyldest, i alt fald indtil videre og i betydeligt omfang; det blev Esra og Baruk, de optoge med lethed Nehemias og Jeremias i sig. Når man ved siden af de to begærede udfyldende skikkelser, da frembød sig den der var begyndelsens mand i samme forstand som nævnte to udgangens; det blev Moses. Var der yderligere brug for personligheder, da kunde fra det vidt spændende mellemrum en sådan bekvemt indvindes; rimeligvis er Jesajas taget i brug, skønt det i det apokryfe værk under dette navn er kristelig (hæretisk) sagndigtning, som har givet præget. Betegnende er det, at medens Henok-sagnet fandt sit udfyldende i Noa-kredsen, ud derover hos patriarkerne, og medens Salomo-sagnet ikke oplod sig for nogen supplering, hvorimod kabbalisterne gik endda ud over Henok tilbage til Adam som første forfatter, optog den ved lovgivningens sidste og første mand afrundede sagnkreds kun sådanne som ikke overskred folkelivets sluttede ring — indenfor den var der tilstrækkelig fri bevægelse. Det er en formel adskillelse på psevdepigrafiens to parter.

Ypperste plads i gruppen nr. 2 tilkommer Esras fjerde bog. Både samtid og eftertid vidner derom; den har uafbrudt været i vesterlandsk (latinsk) eje, men — som en arabisk oversættelse fra 14 hundredår godtgør — heller ikke østerpå været sluppet; også en ætiopisk tekst haves, lige så en syrisk og en armenisk[1]). Opfattelsen af Esra som profet har selv i Esratiden noget overraskende, som ikke gælder om Baruk; til det medbejlerskab, som i helleniseringens hundredår Nehemias har prøvet (eller på hans vegne er prøvet) til den ældre

[1]) Også arabisk og ætiopisk tekst ere udgivne.

samtidige, spores i udgangs-perioden intet. Dog er villigheden til at se en profet i Esra sikkert af ældre datum, til ham eller også til Jeremias henførtes de hjemløse spådomme (s. 160). Baruk har i strid med det kanoniske fordunklet Jeremias; ved siden ad (ikke derfor: sammen med) Esra bliver atter hans plads den underordnede. Af de to apokalypser som her komme frem under hine to navne er den med Esra-mærket langt den vigtigere. Om end tidens apokalyptiske literatur ikke er samlet under ét navn i lighed med Hyrkan-tidens under Henok — ved siden ad hvilket navn foruden Sibyllenavnets opkomst fra tidligere dage Salomo-navnet holdt sig —, så registreres den jødiske efterkristelige literatur i sin helhed rettest som Esra-literatur[1]).

Imellem de to repræsentative skikkelser for skriftgrupper, som adskilles ved to hundredår, før og efter Kristus, er forholdet at påagte. Overensstemmelse er der i englebelæringen d. e. belæring ved engle (dog kender Esra egentlig kun én engel, Uriel; en enkelt gang træder en anden ind, således Jeremiel (Salati-el) som den højere), men Esras forhold til englen er mindst i lighed med Henoks til engleverden, i hvilken denne mere og mere droges over for selv at blive så at sige engel, den hos hvem belæring søges, alt som han tidligere har modtaget den; et sådant endemål har belæringen til eller ved Esra ikke (sit forbillede har englebelærigen i Dan. 7—10). Forskellen på hine to kommer frem ikke så meget i belæringens måde som i formål og dernæst indhold. Henok skal belæres om det i himlen og på jorden; Esra kun om ét, det er hvad der foreligger, den givne tilstand, som er skarpt tegnet. Henok stilles på grænsen af tid og evighed; Esra har derimod stilling midt i tiden, som vil

---

[1]) Tidsforholdet til den kristne literatur af samme præg er usikkert, rimeligst er dog denne — kanonisk som apokryf (tolv patriarkers testament med flere under g. t'ligt mærke og hyrdebogen) — i tid forud.

sige: den daværende tids mørke. For Henok kunde i det jordiske kun huslivet have betydning, for Esra er folkelivet alt. Hvad dermed er sagt, flyder af forskellen på forholdet til de to modsætninger: hellenisme og romerrige; den ene gang foreligger visdomsspørgsmålet i apokalyptisk skikkelse, afvigende fra hvad der går ind under Salomonavnet; anden gang er det foreliggende folkehistorisk, det er magtproblemet. Men af behandlingen som dette sidste får, hvorved det af de nævnte to bliver dybest gående, kendes at her en faktor er tilstede, som måtte fattes på Henok-standpunktet, kristendommen, dertil i skriftlig fremstilling («apostelen»). Det er det ejendommelige ved denne literatur, den jødisk-apokalyptiske, til forskel fra den som tør gælde for Esratidens ligefremme udtryk og i synagogen blev godkendt, alt som den i skriftlig affattelse er senere, den umiskendelige bestræbelse for at finde sig til rette med kristendommen i pavlinsk forkyndelse. Hvor vidt forholdet er — som til romermagt og grækervisdom — et fjendtligt, er ikke helt klaret, snarere er der en imødekommende bestræbelse; den føres ikke ud til noget afsluttende men må søges på to områder: det rent profetiske (messias-forventningen) og det dogmatiske. Til dette sidste har Henok-literaturen intet tilsvarende, hvor kundskabsdriften har universet til formål; derimod meldte det sig i «salmerne» (Sal. salm. 16) og er en tilsvarende omdannelse af den dogmatiserende grundtanke fra helleniseringens dage, helst som den fremkom i makkabæernes anden.

Tvedeling kendes her som i Henok-apokalypsen men af anden art, ti den svarer til nævnte to elementer: profetisk — dogmatisk; i omvendt orden: det profetiske holdes ikke udenfor det dogmatiske (de tre første kapp.), medens det i de næste tre kapp. fremtræder i syners form, dog således at forklaringen bliver det fornemste. Første del er reflekterende, i anden er anskuelsen overvejende; de dogmatiske afsnit blive indledende for de profetiske. Syvende og sidste afsnit slutter sig til de

profetiske forud som vedrørende Esras indsættelse i lærerstilling; det svarer til Henok-bogens k. 81 og 91 fgg. (adgangen til de himmelske tavler).

Afsnit 1 stiller opgaven for Esra med dens ejendommelige begrænsning; ikke at spørge om det himmelske (de superioribus) men om det foreliggende, den givne tilstand; dog heller ikke om sin egen skæbne skal han fritte men om hvad der vedrører det hele. Ydermere antydes en begrænsning: oplysningen skal gælde det som indleder (forbereder) det forventede fremfor selve den nye tingenes tilstand. — Andet afsnit behandler end et grænsespørgsmål, dog af anden art, nemlig tidsgrænsen, ved hvilken to verdener adskilles: den nærværende og den kommende; i Henok-bogen gjaldt det om det skjulte fremfor om det kommende (tidligste spor af den sammenstillede modsætning er Mt. 12, 32; jvfr. Mr. 10, 30; Hebr. 2, 5). Svaret gives klædt i billedsprog: «Jakob holdt ved Esavs hæl, ti denne tids ende er Esav og den kommendes begyndelse er Jakob — én mands hånd imellem hæl og hånd — frit ikke videre, Esra!» Forståelsen af dette ord kan ikke skilles fra tydningen af ørne-synet; da, som vi skulle se, den ældste tydning af samme syn har bedst medhold, må i henhold dertil gådeordets mening angives således: Esav er Rom, nemlig flaviernes Rom — denne literatur må ansættes som begyndende med den kæsarisk-juliske periodes udløb —, Jakob er Guds folk, og den mand, hvis hånd er imellem hæl og grebet (hånden) er den som fortrænger flavierne, hvorved der skaffes rum for det ukendte, nye, altså Nerva. Det er et lignende skarpt afstukket tidspunkt som i Henok-bogen 90, 16: Hyrkan-sønnernes sejrrige kamp med Kysikeneren (Antiokos sidetes' søn).

Tredie afsnit er første dels hovedstykke; teksten er her i søndret stand. Hos Fritzsche fremstilles den i tre brudstykker: 6, 35—7, 34; 8, 1—9, 25; derimellem er indskudt et fordoblet k. 6 (v. 1—69), der svarer til den lange anførsel af Esra 4 i Ambrosius' «om døden som et

gode» k. 10—12. Overgang fattes ikke fra hvert af disse brudstykker til det næste, følgerækken turde være helt forsvarlig. I brudstykke 1 stilles problemet: «vi ere dit folk — når verden er for vor skyld, hvorfor have vi da ikke arven sammen med verden?» (6, 58—9). Vi mindes derved om bjergprædikenens makarismer, især Mt. 5, 3—5. Svaret falder her som det antydedes i afsnit 2: der gives to verdener, én er for hånden, den anden i vente. Ved Adams overtrædelse er kåret blevet det, at denne verden er for de ugudelige, den tilkommende for de fromme. En overgang er der fra det nærværende til det kommende, men den er trang; den skildres i disse ord (jvfr. Gfrører Jahrh. des Heils 2, s. 256): «min søn [Jesus] skal åbenbares tillige med dem som ere hos ham, og de som ere levnede [ↄ: fra trængslerne forud eller tegnene, dem «en talende stemme» angav i afsnit 2: 6, 17—24] skulle forlyste sig i 400 år. Derefter vil det ske, både min søn, den salvede, vil dø og alle mennesker med livs-ånde; og verden skal hensættes i den gamle tysthed i syv dage som tidligere, så at ingen levnes, og efter syv dage skal verden, den som end ikke er vågnet, vækkes og den fordærvede skal dø, og jorden skal gengive dem der slumre i den, både støvet dem som bo i sådan tysthed og bevarings-stederne de dem betroede sjæle [d. e. både legem og slæl]; da skal den højeste åbenbares over dommersædet» (7, 28—33). At «Jesus» hidrører fra kristen hånd, er klart, men det kan ikke gælde om stedet i dets helhed[1]); Guds søn omtales her på én med den kristelige opfattelse af spådommenes opfyldelse uforligelig måde som den der efter 400 år finder død; de syv dages tysthed er en mindelse om skaberværket i seks dage. Vi se her et spor af bestræbelsen for at lægge sig en forestilling tilrette — fremdeles fra stadet forud — om den forjættede og forventede, hvilken bestræbelse ledte til nævnelsen:

---

[1]) En mærkelig analogi frembyder på historisk område stedet hos Josef, oldskr. 18, 3, 3.

Menahem, trøsteren, hvem man — måske senere — har ment at måtte skelne som Ammiels (Guds-folkets) eller Josefs søn fra Davids søn, der som sådan var Juda's søn (jvfr. Gfrører anf. skr. 2, s. 258—65; Eisenmenger 2, s. 720—9; Hengstenberg Christologie o. s. v. udg. 1, 1, s. 283—89; 2, s. 303—307)[1]. Følgelig kan stedet kun med forbehold (jvfr. teol. tidsskr. 1879 s. 405) nævnes messiansk; adskillelsen: dogmatisk — profetisk viser sig gennemført deri, at de messianske steder d. e. udtalelserne om en uomtvistelig frelse gennem en eneste personlighed findes alle i anden del, den profetiske. — De andre to store stykker i dette afsnit (3) ere rent dogmatiske; det ene — hos Fritzsche mellemste — handler mest om tilstanden efter døden; det andet og sidste fører et spørgsmål frem, som røber sammenhæng med kristendommen, særlig med Pavlus: hvorledes det kan stemme med begrebet: frelse, at ikke alle frelses, endda kun et mindretal. Det ene af disse emner er indesluttet i det andet; begge vise tilbage mod forholdet, som alt berørtes forud imellem to verdener: den som er og den i vente. Den praktiske side af den forsøgte redegørelse er spørgsmålet om forbøn af de retfærdige for de uretfærdige, som i det væsenlige — med hensyn til den sidste afgørelse — får nægtende svar, dog kan den, nemlig bønnen, tåles indtil videre. Oplysningen i mellemste stykke, som bliver ene stående, gælder de trin, sjælene skulle overskride inden afgørelsen (6, 49—76); i slutningsstykket vejes spørgsmålet, om ikke på grund af Adams fald døden bliver at foretrække for livet. Knuden overhugges med følgende tilkendegivelse: denne verden er for de mange, den ivente for de få. Her gøres altså den vilkårlige råd-

[1]) Dalman »der leidende u. der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend» (institutum judaicum i Berlin nr. 4) henlægger opkomsten af læren om en dobbelt Messias til tiden: 3—6 hundredår, dens blomstring til: 7—10, hvorefter den i synagogen er fortrængt.

slutning (decretum absolutum) gældende, dog med en formildende udtalelse (8, 47): «du (ɔ: mennesket) må ikke bilde dig ind, at du elsker min skabning højere end jeg,» hvori ligger påmindelsen om at se til for sin egen del, ligesom det giver lys over begrænsningen i afsnit 1. Der er tidligere (s. 99) gjort opmærksom på modsætningen til Henok i dette stykke; måske hårdheden mildnes i den profetiske del (syn 3). Til den talmudiske teologi hører der neppe et decretum absolutum, for hvilket dog 2 mos. 33, 19 (jvfr. Rom. 9, 15 fgg.) fra kristen side er påberåbt; Israels udvælgelse grundes på at det fremfor folkefærdene har indvilliget i Guds lov (om tilspørgslen af folkefærdene, svarende til 2 mos. 19, 7—9, jvfr. Hos. 2, 17, dog med modsat udslag, jvfr. Gfrører Jahrh. des Heils 2, s. 391—93). Det, skole-teologien begunstiger, er forestillingen om det fortjenstlige; Esra 4 strejfer nærmere end vistnok noget andet jødisk skrift til «den frie nåde».

Den profetiske del omfatter tre syner; forudforkyndelsen i 7, 28 fgg. (revelabitur enim filius meus) fremtrådte heller ikke i synets form (apokalyptisk). De tre stå indbyrdes i nøje forbindelse og give tilsammen den profetiske tanke helt. Forrest står — gængs tællemåde: syn 4 — kvinde-synet, som er det mest karakteristiske. Esra ser en kvinde grædende over tabet af sin søn; profeten forekaster hende det egenkærlige i sorgen og viser hen til tabet, som Israel i det hele har lidt; da forvandles kvinden med ét slag, rettere: hun forsvinder, og i hendes sted sés staden som bliver opbygget. Englen forklarer synet: sønnen, som kvinden veklagede over, er templet. Synet giver altså stillingen i dens hovedtræk og tillige det der skal råde bod på det ubodelige. — Næste syn (gængs tælling: 5te) fører den magt ind, hvem dommen skal ramme; det er ørne-synet. At forstå ørnen om Rom er, så vidt jeg véd, ældste fortolkning (Corrodi), ligeså Renans; den bekræftes ved henvisning (12, 11—13) til Daniels fjerde dyr; skulde den omstødes, måtte det være ved at omtalte træk viste sig uforligelige med denne

total-opfattelse. Det er neppe tilfældet; alt falder således bedre i tråd end ved hver anden (unegtelig søgt) opfattelse. Ørnen kommer «fra havet» med tolv vinger og tre hoveder; Esra iagttager en forandring: mindre vinger skyde frem under de tolv, dog kun åtte; 6 af disse skaffes til side, hvorimod ét par bliver lige til det sidste. Med hovederne går det så, at det mellemste og største forsvinder, de andre to æde hinanden. De tolv vinger give romermagten i dens indtil enden blivende skikkelse: 12 ene-herskere fra Julius Kæsar indtil synets tid, rettere indtil løvens fremkomst. De fremskydende åtte vinger (egentlig: fjer under vingerne, subalares) ere de som have tilstræbt herredømmet uden at nå det (deriblandt de falske Nero'er). De tre hoveder ere kejserne af det flaviske hus, hvem en dom overgår forud for dommen over det hele; de blive hinanden indbyrdes til dom: den ene (Vespasian) er udset til en kvalfuld død på sygelejet, de to skal sværdet fortære (12, 22—7), hvilket stemmer med jødiske fortællinger om flaviernes ynksomme endeligt. Historien bekræfter det kun til dels for den sidstes vedkommende. Derpå bryder løven frem fra skoven (modsætning til ørnen fra havet); det er den salvede, som holder dom over ørnen som sådan (11, 36—12, 3) og derved skaffer Israel ikke blot hævn men oprejsning (12, 32—34).

Tredie syn (eller sjette) er mande-synet. Her føres en mand frem på tredobbelt måde: først fra havet, dernæst flyvende med himlens skyer, endelig skridende ned fra bjerget. Dette sidste har han selv opkastet for at tage stade mod skaren som mylrer frem fra alle kanter imod ham; han bortvejrer disse med et åndepust. Når han stiger ned fra sit stade, da er det for at vinke en anden stor skare hen til sig, et fredsælt folk, som viser sig ikke under ensartede kår: nogle glade, andre sorrigfulde, nogle i bunden stand, andre bærende frem, vistnok de bundne, altså indbyrdes støttende hinanden. — Manden har været skjult hos den højeste, Messias; bjerget er

Sion, som jordens folkefærd ere i færd med at storme; det fredsælle folk som hidvinkes er de ti stammer, dem Salmanassar har bortført (13, 39—47). Deres oplevelser angives i få træk; de have trukket sig tilbage i fjernere egne (Tobit-sønnen indleder personlig denne fjernelse fra hjemlandet), hvor aldrig et menneske har boet; Gud har beredt dem adgang til dette land, nævnet Arzareth[1]), han vil i de sidste tider atter samle dem derfra med fred. Om de ti stammer giver Esra langt nøjagtigere besked end Henok, skønt denne heller ikke glemte dem (s. 83—5); Juda med tilhørende hedder til forskel fra de ti «dit folk»; det vil, når de fraskilte hjemføres, findes «indenfor min h. grænse».

I slutningsafsnittet — «syvende syn» — indsættes Esra som genopretteren i og gennem skolevirksomhed. Han har været en lærer for sin tid, det skal han blive for alle tider på fuldtud fyldestgørende måde; dog er tiden til rest kun 1½ tolvtedel af den hele tid (om tidsangivelsen se Corrodi 1 s. 266—67: 6000 år delt i 12 dele giver 500 på hver; den virkelige Esra ansættes til år 52[3]00, til rest står: 8[7]00 = 1½ tolvtedel af verdens hele tid[2])). Det vigtigste er måden, hvorpå stillingen som lærer indtil enden hævdes for Esra ved at han i forening med fem andre, som udpeges for ham, optegner 94 bøger (14, 44—8), af hvilke 24 skulle blive tilgængelige for alle men de 70 være blot for de vise af folket. Samtidig angiver Josef (mod Apion 1, 8) de h. skrifters tal til 22; når her tællingen 24 første gang

---

1) Hebr. עֲצָרָה eller עֲצֶרֶת betyder folkets festlige samling. *πανηγυρις*. I talmud hedder det: Azereth (vel pentacoste) est dies qva lata fuit lex (Gfrörer Jahrh. des Heils 2, s. 390). Renan (origines du christianisme 5, s. 355—6) forklarer ordet i henhold til 5 mos. 29, 27 ארץ אחרת. 2) Corrodi mener i henhold til ørnesynet, at Messias' komme ventes i 1ste hundredår af sidste 12te del; de overskydende 400 år ere da de tidligere ansatte (s. 455). Efter anden læsemåde ansættes det resterende (på Esras tid) til 2½ tolvtedel.

forekommer, da ligger deri en indrømmelse til rabbinskolen, som herefter talte så, medens Josefs tællemåde blev fastholdt hos de kristne. Skrifterne «for de vise» er det mærke som knytter Henok-literaturen sammen med Esra-literatur (jvfr. s. 103—4); tallet 70 antyder, at al efterfølgende apokalyptik skal gælde for rettelig at høre ind under Esra-mærket. Det glippede, idet lære-huset var og blev lukket for profeten Esra.

En femte Esra-bog skulde ikke udeblive; den kunde også få navn: liber Esræ prophetæ secundus, hvorved den profetiske skikkelse anerkendes som afvigende fra restauratorens oprindelige, der gennem den fortløbende tradition mere konsekvent uddannedes; dog bliver identiteten aldrig fornegtet. Femte bog har den nyeste udgiver (Fritzsche) søgt at fremstille, til dels efter det ældste latinske håndskrift. Således består den af to brudstykker, som have været øgede til bog 4, nemlig dels et indskud i afsnit (eller: «syn») 1, som har utvetydig berøring med n. t.'lig skrift — især 1, 30: «som en høne forsamler sine kyllinger» og 2, 42—47 skaren på Sions bjerg — uden at det betyder det heles kristelige oprindelse, dels to kapitler, som de østerlandske oversættelser (arabisk og ætiopisk) ikke kende, hvorimod de i ældste trykte udgaver føjedes til Esra 4 som kap. 15 og 16. Disse brudstykker repræsentere i forening bog 5[1]); de forskellige bestanddele skille sig som formaning til Israel og (sidste part) som straffetale mod jordens folkefærd; det fornemste er dog hvad der er fælles for begge «kapitler», følgelig kan karakterisere dem som noget for sig. I bog 4 er alt forhandling imellem Esra og de himmelske, Esra bliver en anden Daniel; forhandlingen afbrydes stødevis (6 gange) ved forberedelsen på næste åbenbarelse. De to brudstykker give på ældre profetisk vis ene forkyndelse for folket; derhos er Esras stamtavle stillet i spidsen, nogenlunde i

---

[1]) Renan (origines du Christian. 6, s. 527 n. 3) henfører den til 3die kristelige hundredår.

samklang med Esra 7, 1—5 og 1 krøn. 6, 4—15. Der lægges altså vægt på sammenhængen med den ypperstepræstelige linie, skønt den tid, som lod denne profetiske drømme-skikkelse fremstå, neppe mere har kendt nogen ypperstepræst.

Esra og Baruk have måttet række hinanden hånd som traditionens bærere (jvfr. s. 280—1); derfor gik de ingenlunde i ét. Hver af dem har rettelig det navn ved siden ad sig, som de alligevel fortrænge: Esra Nehemias, Baruk Jeremias. Forholdet er ikke begge gange det samme: én gang var det den yngre, anden gang den ældre, som måtte vige. Det er den fornyede Esratid, som har lagt dette til rette; i mak. 2 (1, 18—2, 15) fandtes en ældre sagn-skikkelse, på en måde omvendt: Nehemias sammen med Jeremias. Heller ikke blev forholdet imellem Esra og Baruk som imellem makkabærbogens to sagnskikkelser; hver især følger sit spor. Det er lettere at sige, hvorfor Esra, der i skolen sås som en anden Moses, er kommen så stærkt frem, end at udpege grunden til Baruks overvægt over Jeremias; det er sagnets vilkårlighed, mulig støttet på en enkelt antydning (Jer. 43, 3). Den eneste tilnærmelse imellem de to der hævde pladsen, som ved sagnet kommer i stand, er i henseende til tiden; ganske samtidige ere de ikke tænkte, Baruk beholder pladsen forud, og berøringen imellem dem er kun stadet på helligdommens grus; Baruk ser ødelæggelsen foregå, Esra har den for øje som foregået. Hvad der skiller Baruk fra Esra bliver dog ikke egentlig tidsafstanden men dette, at hin fremstiller forbindelsen imellem Babylonien og Palæstina (forbindelsen i syd-vestlig retning har ingen sagn-forherligelse fået); derfor bliver han brevskriver, hvilket har tilknytning i skriftens beretning om Jeremias (som brevskriver i ordets tjeneste kendes fra de gamle dage ellers højst Elias 2 krøn. 21, 12). Den i det hele historisk rigtige forskel i tiden på de to kommer også frem deri, at kun Baruk sættes i forbindelse med en Juda-konge, nemlig Jekonja, med hvis

ophøjelse under fangenskabets vilkår kanoniske Jeremias slutter. Endda står tilbage spørgsmålet om forskellen på Baruk i de to skikkelser, historisk og sagnagtig. At en sådan er, i lighed med hvad der blev anmærket om Esra, turde være sikkert; den kendes blot ikke på samme måde, ti i begge skikkelser er Baruk profeten og ellers intet; forskellen bliver som på profets medhjælper (profetlærling) og selvstændig profet. Heller kan der neppe tvivles om, at Baruks-bog, som fædrene lige indtil det gelasianske dekret ja ud derover lode gå i ét med Jeremias — og som i sin selvstændige skikkelse har beholdt «Jeremias' brev» som k. 6 —, er Baruk-literaturens ældste part, skønt man indenfor samme neppe lod den gælde som den ypperste. I hin ældste part er Baruk ikke helt udover forholdet til Jeremias. Denne gren af den epigone psevd-epigrafi har ikke nået det tilstræbte femtal, den har neppe bragt det ud over tallet tre og er måske af den grund ikke mærket ved tælling.

Baruk-apokalypsen hører — deri forskellig fra den enestående Esra 4 — til de forkomne men genfundne skrifter; dog ikke som Henok med gemmested i Ætiopien men i Syrien. Ætioperne have alligevel ikke været fremmede heller for denne gren af den apokryfe literatur; hvad der er fundet hos dem, er i dette tilfælde af underordnet betydning og bærer ikke navnets mærke («profeten Jeremias' efterladenskab»; i græsk udgave Venedig 1609). Indenfor den kristne menighed har Baruk hævdet anseelse som brevskriver — i den retning for den gamle pagts vedkommende omtrent enestående — fremfor som apokalyptiker, dog med opretholdt profetisk præg. — Af vigtighed er det gennemgående forhold imellem de to apokalypser, hvis stade er det fælles: på templets grus. Engletjeneste er ikke for Baruk af den betydning som for Esra; det er kun ved ét syn — det sidste —, at sådan tjeneste findes, repræsenteret ved et ellers ukendt navn, Ramiel (Baruk 55, 3). Det dogmatiske element er fælles for begge, hos Baruk dog langt mindre fremtrædende

end i Esra 4; strængene, der anslås, ere for en del de samme, indtil ordlyd. Dette gælder især om måden, hvorpå Adam fremdrages; deri viser sig tillige en karakteristisk forskel på psevd-epigrafiens ældre part og den yngre. Hvad man sporer bag hin fremdragelse, er kristendommen, helst da den soteriologiske interesse derved overvejer den apokalyptiske; dog er synsmåden ingenlunde i begge apokalypser den samme. — Endelig kan en tvedeling påvises hos Baruk som hos Esra, dog ikke så udpræget. Skellet kan være i k. 44 — omtrent midten af det hele —, hvor Baruk gør mine til at træde tilbage og at overdrage gerningen i folket til sønnen, foruden til vennerne, kaldede: Gadelio, og til syv af de ældste, hvilket ikke udelukker at han efter som før kommer selv til folket. Den sikreste deling bliver derfor: apokalypsen — indtil k. 76 — og fuglebrevet, indtil enden. Apokalypsen (i snævrere forstand) deler sig selv, ikke som i reglen Esra 4 (undtagne ere for Baruks vedkommende syn 4—5 og syn 6—7) ved mellemliggende syvtider men ved omskiftelse af sted (forud for tre syner: 3, 4 og 7 er der som hos Esra en tidsfrist). Afsnittenes antal er begge gange det samme, men hos Baruk ere reflektion og syn blandede i hinanden, altså: **1**, indgangssyn k. 1—9; **2**, sendelse til Babylon k. 10—12; **3**, Herrens svar på Sion k. 13—20; **4**, ligeså i kedron-dalen k. 21—34; **5**, syn på det hellige sted k. 35—46; **6**, Herrens første svar i Hebron k. 47—52; **7**, andet (syn) ligeså i Hebron k. 53—76.

I indgangs-synet angives tiden i henhold til den første bortførelse, Jekonjas 25de år; Baruk med Jeremias antages at være endda i staden. Trøsten skal B. søge i oplysningerne, som gives ham, nemlig at staden, han sér, ikke er den som er tegnet i Herrens hænder (Jes. 49, 16) eller den, det forundtes Adam, Abraham og Moses at få syn for (jvfr. Gal. 4, 25—26; Hebr. 11, 10; 12, 22); heller ikke er stadens undergang fjendens værk. Baruk ser ødelæggelsens værk udført ved engle, fire i tallet. En femte går ind i det allerhelligste, tømmer helligdommen

på begge sider af forhænget (jvfr. s. 270) med det råb: «land, land, land (jvfr. Jerem. 22, 29), modtag hvad jeg betror dig og gem det til de sidste tider», hvorpå det udføres, som råbet antyder. Lige så med præsteklæderne; først da alt helligt er bragt til en side, får fjenden lov at komme ind. Hvad det ældre sagn lod være Jeremias' gerning med indskrænkning af det overnaturlige til stedets forborgenhed, bliver her — med et andet sigte end Jeremias-sagnets — engleværk, som Baruk kun overværer; imellem ham og Esra skiftes der så, at denne får skrifterne i levende værge — som også antydedes i Jeremias-sagnet (2 mak. 2, 2—3) —, Baruk får lys over redskabers og kars gemmested. Det ældre sagn lod altså skriftens opbevarelse være udenfor det overnaturlige; den sattes i forbindelse med Nehemias, hvorved to disparate momenter bragtes sammen: opbevarelse og afslutning (samlingens). Også i det sidstnævnte kan synagogen i Jamnia have havt del (spørgsmålet om «hændernes besmittelse»; jvfr. s. 114); at det bliver udenfor her, er hvad der på en måde må ventes, da den sidste afslutning har havt karakter af en udrensning, som har været rettet ikke mindst mod det psevd-epigrafe. Heller ikke oldsagnet med dets blanding af naturligt og overnaturligt finder her sit sted. — Andet syn hører fremdeles til det indledende; kærnen deri er Jeremias' fjernelse fra Baruk; hin drager til Babylon og bliver som hidtil udenfor. Med denne udskillelse er Baruk bragt i den tilsigtede uafhængige stilling.

Syn 3—5 bevæge sig på stadens og templets grus. Fra Sion, den egentlige Davids stad, går her vejen — efter nutidens syn på stedforholdene, en omvej — ad kedron-dalen op på Moria til stedet, hvor B. så englene nedsænke de h. ting (altså ikke som det andet sagn vilde: på Nebo). På Sion fremføres en overvejelse, som minder om Esra: «verden, som er til for vor skyld, bliver, men vi, for hvis skyld den blev til, forgår». Svaret gives — som til Esra (også i det n. t'e) — i adskillelsen på verden (lignende i indgangen med hensyn til staden): «den for

hånden værende og den i vente». Af den grund kan der ikke værdsættes efter tids-mål, som om den længere tid gav større vægt end den kortvarigere; da skulde Adams liv veje mere end Mose; fra hin kom mørket, ved denne lyset (loven). — I dalen optages spørgsmålet om tiden i anden skikkelse: hvorfor går tiden i langdrag og sinker det forventede? Svar: der er ansat et vist tal af frelste fra Adam af, og tallet skal blive fyldt (lidt ændret vender tanken tilbage hos Avgustin[1]), som lader de faldne engles plads blive udfyldt ved de frelste mennesker). Tidens tolvdeling (14, 11) er kendt fra Esra (s. 459); her betegnes hver enkelt af de tolv tider efter en egen trængsel, den tolvte bliver en blanding af de forudgående alle. For denne slutnings-tid ansættes en anden beregning, ligesom hos Henok (og Daniel) efter uger (syv-tider); den svarer til to uger af de syv hos de ældre profeter (28, 2). B. spørger, om der ikke på sted skal gøres forskel som på tid, vil sige: om det forventede skal kendes over al jorden. Der gives bekræftende svar gennem en skildring af Messias' åbenbarelse (k. 29—30) sammen med Behemot og Leviatan (jvfr. s. 85—6), hvis skabelse henlægges til skaber-værkets femte dag[2]). I en efterfølgende tale til folket kommer forskellen frem på restavration; den efter synets økonomi forestående, hvorpå der atter vil følge nedbrydelse, og den varige for evigheden (32, 1—6). — Ved vandringens mål får B. et syn; der vises ham en mark med skov og lige overfor en vinstok, ved hvis rod en kilde sprudler; så såre kilden når skoven, bliver den til en magtfuld strøm; skoven bortskylles, ja alle bjerge,

---

[1]) Om Guds stad 22, 1: populum per gratiam suam colligit, ut inde suppleat et instavret partem, qvæ lapsa est, angelorum. Avgustins navn opretholdt tanken i middelalderen (Anselm cur deus homo 1, k. 16—18). [2]) Rimeligvis fordi englenes skabelse af rabbinerne henførtes til den dag, da alt flyvende kom for lyset. De to «uhyrer» have intet fjendtligt præg; i talmud hører legen med Leviatan til Guds daglige syssel. Udtrykket: «lege» minder om ordspr. 8, 30.

kun en keder bliver tilbage; vinstokken bæres af strømmen hen imod kedren og tiltaler denne: «er ikke du den der er levnet af ondskabs skov», hvorpå kedren kommer i brand men vinstokken i skud, og marken fyldes med uvisnelige blomster. I tydningen af dette syn, som noget nær giver sig selv, er henvisningen til den ældre tidsmåling bestemtere end ved tidens ligefremme ansættelse, idet kedren bliver det fjerde rige (eller dyr; k. 29). Iøvrigt ere også her som i indgangssynet spredte mindelser om Hesekiel; (for indgangssynets vedkommende: Hesek. k. 8—11; for dette andet syn på den h. tomt: Hesek. k. 17; 19, 10 fgg.; 38, 17).

Åbenbarelserne i Hebron — syn 6 og 7 — have et noget andet præg end midtpartiets syner. Begge steder kommer Esra-spørgsmålet (Esra 7, 48) frem, i Hebron således: «hvad har du gjort, Adam, mod alle som ere avlede af dig og hvad skal der siges om (til) Eva, den første som lød slangen»; men svaret falder ikke som hos Esra (og ikke mindre forskelligt fra begge er hentydningen til Adam og Eva hos Henok — s. 81). Forskellen kommer ikke frem i første åbenbarelse (syn 6), som giver besked om de retfærdige gennem en skildring af deres salige tilstand. Anden åbenbarelse i Hebron er ligesom syn 5 apokalyptisk, vistnok bogens ejendommeligste parti; de ældre profeter have intet hertil svarende, og heller ikke Esra. En sky kommer op fra stor-havet fuld af lyse og mørke vande med mange farver, i udkanten et lyns lignelse. Skyen lader regne over jorden, skiftevis sorte og lyse vande, i alt: seks par skifter. Derpå følger et skyl, sortere end noget af de seks mørke forud; da bryder lynet «i udkanten» frem, spreder mørket og al den ødelæggelse, skyen har anrettet (man kan jævnføre Mt. 24, 27; Lk. 17, 24). Af havet fremvælde tolv strømme, i kreds om lynet givende sig ind under dette (jvfr. Mt. 24, 31). Ligesom syn 5 får også dette tydning; der indledes med en dogmatisk forklaring af Guds retfærdighed, som bliver svar på spørgsmålet til (om) Adam.

Denne kendes kun ansvarlig for sin egen sjæl: «vi ere hver især Adam for vor sjæl» (54, 19). Atter en mindelse om Hesekiel (k. 18), svaret til folket som knurrer, fordi det må bære fædrenes brøde; her er dog forholdet til Esra, hævdelsen af den enkelte ligeoverfor slægten, sidestykke til modsætningen imellem Avgustin og Pelagius (ikke til Pavlus og Jakob, da denne sidste ikke berører forplantningen). Tydningen bliver given ved en engel, Ramiel (hos Esra: Jeremiel s. 452), som et overskue af alle Guds gerninger på jorden og ligeså af menneskenes. Første sorte skyl er Adams synd, hvoraf englenes blev en følge (af synderen «fra begyndelsen af» udover det menneskelige har der hidtil ikke været spor i denne literatur, så lidt som i sibyllinerne s. 229); engle-faldet, som er kærnen i Henok-apokalypsen, forudsætter mennesket (kvinden). Modsætningen afgiver til en begyndelse Abraham, i det hele tiden forud for loven. «Imod og for» skifte fremdeles, først sorte vande, så de lyse: mod Ægypterne Moses sammen med Aron og Josua; mod Amoriterne David og Salomon; mod Jerobeam Hesekias (som englen der hærgede den assyriske lejr nævnes Ramiel); mod Manasse Josias, og endelig mod ødelæggelsen genoprettelsen, d. e. den første, altså i sagnstilen Esra, som dog ikke nævnes. Det er loven om «det parvise»; den blev yderligere uddannet af klementinerne (jvfr. frimenighed og apostelskole 2 s. 135). De allersorteste vande stå til rest; de svare til kedren i synet på den h. tomt og må tydes om fjerde rige; mod dem står lynet, som i tydningen bliver til lyse vande d. e. Messias' dage. De tolv strømme får i tydningen intet sted; de kunne neppe betegne som i Abrahams forjættelse (jvfr. Mt. 24, 30) alle jordens stammer men som hos Sakarja (12, 12) kun de tolv d. e. Israel.

Medens Esra blev set som læreren for alle tider, så skulde Baruk være læreren for folket i dets helhed, hvor på jord det end findes, derfor fremhæves i hans apokalypse det stedlige. Folket tillader ham heller ikke at

trække sig tilbage, inden han gennem brev har vendt sig til dem, han ikke har kunnet tiltale, nemlig folket i Babylon og ligeså stammerne — ni og en halv i tal — hinsides floden. Stedet angives for brevets affattelse: under egen, hvori der ligger hentydning til Mamre-egen (1 mos. 18, 1). I brevet til Babylon mener man (jvfr. s. 35 n.) at have Baruk-bogen blant «vore» apokryfer; der er dog den vigtige afvigelse, at i samme går sendelsen fra Babylonien til Jerusalem, altså modsat den her angivne; også lægges tidspunktet forud for det i brevet fastsatte; «bogen» sendes til præsterne i Jerusalem med den bestemmelse at skulle læses alene til højtiderne. Hvilket forholdet end kan være imellem tilgiften til apokalypsen og den med en vis selvstændighed fremtrædende «bog», så er apokalypsen med fuglebrevet af sikkert betydelig senere datum; også turde bestræbelse give sig tilkende for at indordne det ældre skrift blant de nyere ved at give disse et samstemmende præg. Tillempningen blev kun tålelig ved at man ikke optog det ældre skrift i linie med de nyere, altså undlod tal-mærket som ellers havde en vis israelitisk betydning. Meningen med afsendelsen af brev 2, er, at fuglen — som har forgænger ikke blot i fortællingen om Noa og om Elias, her dog nærmest i Salomo-sagnene (jvfr. s. 112) — må vide at finde dem, for hvem det er bestemt. I samme hentydes kortelig til apokalypsen (k. 80—81), ligeså til brevet til Babylon (85, 6), men for øvrigt er indholdet almindelige formaninger, blant hvilke måske fremhævelsen af Moses (k. 84) har noget karakteristisk, som indledende anvendelsen af denne sagn-type, hvis aldersforhold til restitutions-sagnet kan være tvivlsomt men som derfor er ikke mindre egnet til at træde ind efter hint sagn, alt som det kendes af, at dermed falder den indirekte fremstilling af tiden, fremstillingen under fortids-slør, bort.

For Mose-sagnets højere ælde kan tale, at det møder i samme n. t'lige skrift som afgiver en vis hjemmel for Henok-bogen: Judæ brev, dertil med tilslutning i

1 kor. 10, 4 og 2 Tim. 3, 8 (hvorledes det udspandtes i den senere jødedom, viser Eisenmengers Entdeckt. Judenth. 1, p. 156—61); men med sagnets ælde er end ikke psevd-epigrafiens under sådant mærke godtgjort. Fremfor Esra-apokalypsen tyder Baruk-apokalypsen på, at restitutions-sagnene i den fordoblende skikkelse have fundet afløsning ved en sagnkreds, hvis psevd-epigrafi kunde i det over-skuende forene refleksjon med det visionære. Det er præget som alt findes i Baruk syn 7; til videre udførelse tilbød sig ingen skikkelse sådan som første-manden, Moses. Det er i den overskuende retning, Baruk kan stille sig side om side med ham (84, 5—61), som må falde ud til at Baruk viger. Det som skal gives i apokalyptisk form er en teleologisk behandling af fortiden, en slags historiens filosofi i elementær form, et fugle-syn. Det er det storslåede i den literatur; det gik tabt ved overførelsen til skoleburet i den strenge Esra-stil. Endda er Moses som Esra profeten.

Der foreligge to skrifter af denne klasse med Mose-typens mærke, dog kun det ene i apokalyptisk form, nemlig: assumptio Moyseos, Mose himmelfart; at det forøvrigt ikke udtømmer sagnene om «Mose optagelse» ser man af Gfrörer Jahrh. des Heils 2, s. 376—77 [1]). Det kan da ikke overraske, at den fortælling, hvortil Judæ brev sigter, ikke forekommer her, medens den i jødiske over-levering yderligere udsmykkedes (anf. skr. s. 382—84). Derimod møder her en ytring, som forekommer i det nikænske kirkemødes akter (II, 18 efter Schürer Lehrbuch o. s. v. s. 537) med påberåbelse af *αναληψις Μωυσεως*, nemlig sammes 1, 14: invenit me, qvi ab initio orbis terrarum præparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius. Meningen er, som vi skulle se, at tilkende Mose en virk-somhed ud over det profetiske, en uforgængelighed; der-ved undgås ikke et misligt forhold til den af apokalypserne

[1]) Et italiensk værk om Mose-legenderne (af Salvo de Benedetti — Pisa 1879) har ikke kunnet afbenyttes.

forud betonede Messias-forventning. Højst rimeligt er foreliggende skrift, hvoraf man finder spor i Klemens første k. 17 gennem anførslen i forbindelse med 2 mos. 4, 10, det som af Nikeforos (s. 32) opføres som opretholdt i den østerlandske menighed, hvorved det ikke mindst må overraske, om den fortolkning, der noget nær pånøder sig, af et mangelfuldt afsnit: k. 7, er den rette. — Den sagnkreds der dannede sig om Mose person, strøjfede ikke det mytiske så nær som Henok-sagnene, dog er sammenstillingen med den ægyptiske Hermes (Tot) ikke ukendt for de synkretistiske hellenister[1]), og at den kan have fundet genlyd i rent israelitiske kredse, kendes af Josef (jvfr. s. 132 n.).

Ejendommelig for skrifterne af denne klasse er den vægt, som lægges på angivelse af tiden i dens udstrækning fra skabelsen indtil rigets komme. Også i apokalypserne forud mødte tids-karakteristik dog ikke lagt an på det omspændende; hos Henok kunde karakteristiken henholde sig til Daniel som (efter Josef — Haverkamp 1 s. 543) hævdede den ros at udpege tiden (*καιρος ὥριζεν, εἰς ὅν ταῦτα αποβησεται*). Her er det tiden i dens helhed, som ansættes (1, 2; 10, 12 — med gennemgående forhøjelse af tallet ved ti) til 5000 år, altså kortere end der forudsættes af Esra (s. 459). Moses får pladsen i tidens midtpunkt; hans fremsyn når indtil enden omfattende alt mellemliggende. Med hensyn til det personlige, alder og ligeså lokalitet, ligger her femte Mose bog til grund; om selve udtalelsen gælder det fra restitutions-sagnene — både i deres ældre og i den senere skikkelse — kendte træk, at skulle hengemmes «på et sted, der fra skabelsen har været beredt indtil bodens dag» (ikke at sammenblande med forseglingen Dan. 12, 4). Indførelsen i landet ved Josua (k. 2) bringes ligefrem i forbindelse med konge-

---

[1]) Evseb (evang. forb. 9, k. 27): «af mængden [i Ægypten] blev Moses elsket og af præsterne holdt i guddoms-ære og kaldt: Hermes på grund af de h. skrifters tydning» (*Ἑρμην-ἑρμηνεια*).

dømmet, hvilket sidste ansættes efter et tredobbelt tidsmål: 18—19—20 år, således at tallet hver gang må forhøjes med tiløget: 0. Første tal skal nå til delingen (975), som i almindelighed ansættes til 100 år efter kongevalget (Sauls — 1075); næste periodes udgang — 190 år — fører hen til midten af Usias' regeringstid, tredie nåer til 585, noget nær det vedtagne tidspunkt for Juda-rigets fald. Der synes at råde den opfattelse, at rigerne ere bragte samtidig til fald; det hedder om de to «stammer» at de «bringe ofre» i 200 år. Dermed kan også tilsigtes en dobbelt tidsangivelse: som tilnærmelsesvis angivelse af ti-stammerigets varighed og tillige betegnelse af perioden fra Usias indtil Jerusalems fald (før-nævnte tredie). Indenfor dette afsnit skelnes to mindre: 7 (70) og 9 (90) år, som en befæstningstid for Juda; rimeligvis dog således, at det kortere tidsrum, 70 år, optages i efterfølgende længere; med 90 år — regnet fra slutningen af afsnit 2 (Usia) — føres vi til begyndelsen af Manasses regering d. e. 696; Manasse er kendelig som den der slagter børn til de fremmede guder. Efter at — i tiltale til Josva, som her er gennemgående ramme — folkets rigstid er skildret eller udpeget, helliges k. 3 til skildring af udfærden, i forbindelse dermed indføres (k. 4) himmelske magter: «en som er over os vil — bede for os sigende» o. s. v. Det minder om 2 mak. 15, 14 (jvfr. Jerem. 15, 1), hvor forbederen i himlen er Jeremias; her er det rettest — i henhold til 1, 14; 12, 6: «mig» (Moses) har han beskikket, at jeg skal bede for dem» — at antage at Moses taler om en stilling, som er ham forbeholdt i evigheden. Bønnens virkning er, at Gud kommer forjættelserne i hu (2 mos. 2, 24): de to stammer hjemføres, hvorimod de ti blive hvor de ere og synes stedte i nok så heldige vilkår som de hjemførte. Hjemfærdstiden tegnes nemlig (k. 5—6) i mørke træk; først: alterets betjening; dernæst: kongedømmet som genrejst. Om første punkt hedder det (k. 5): «de bole efter fremmede guder, og nogle besmitte alteret — som

ikke vare præster men trælle fødte af trælle». Første sætning er holdt i større almindelighed; den sigter til helleniseringen, som neppe blev til afgudsdyrkelse i de gamle tiders forstand; anden sætning peger i den begrænsede form («nogle») på Hyrkantiden, en gentagelse af farisæernes anke mod Hyrkan som ypperstepræst (jvfr. s. 140—1 n.). I næste kap. (6) omtales kongedømmets fornyelse som knyttet til Hyrkan-sønnerne; om de to første hedder det: «da skulle der rejse sig herskende konger». Dernæst udpeges en enkelt — «en fræk konge», rex petulans —, som neppe kan være Aristobul (således v. Langen) men sikkert den fra først af fortrængte, siden afløseren: Jannæus (Aleksander). Det er da forfølgelsen mod farisæerne (6, 3—6), som stilles lige med folkets lidelser i Ægypten. «Og han vil få sønner», hedder det (v. 7), «som i rask tidsfølge afløse hinanden; til deres lod komme kohorterne og vestens mægtige konge, som skal bekæmpe dem, bortføre fanger, opbrænde en del af deres huse og korsfæste nogle trindt om deres bygd». Dette henføres lettest til kampe imellem Hyrkan og Aristobul, hvorved Pompejus hidkaldtes til voldgift i kongehusets familietvist; dog ere træk lånte fra det efterfølgende. Schürer mener endog at måtte tyde («selbstverständlich») rex petulans om Herodes, på hvem tidsangivelsen — 34 år — passer fremfor på den tredie af Hyrkansønnerne; jeg fastholder den tidligere udtalelse (s. 104), at Herodes ikke får sted i psevd-epigraf literatur.

Alt dette er forholdsvis klart; så meget dunklere bliver det næste (k. 7), med det samme teksten bliver hullet. Her falder næst en uklar tids-angivelse talen om «skadelige og selvretfærdige mennesker, som skulle øve herredømmet»; deres færd skildres på en bred måde, som slutter med en tale, som lægges dem i munden: «vi skulle holde gilde, spise og drikke rigelig, ja drikke ret som fyrster» (jvfr. Amos 6, 3—6; Jes. 56, 12). «Og — hedder det fremdeles — deres hænder og tænder skulle slide i det urene, og deres mund skal tale formasteligt,

sigende: rør mig ikke, gør mig ikke uren» (jvfr. Jes. 65, 5) — hvem ere disse? Der kan neppe være tvivl om at her foreligger en prøve på farisæisk udgydelse over de kristne; disse spores i efterkristelig psevd-epigrafi ellers kun på to måder: enten indirekte gennem påvirkning af tankegangen, således i Esra-apokalypsen, eller de melde sig selv gennem indskud, altså for at give det hele et kristent skær og således at kunne tage til indtægt. Også må det overraske — som alt antydet (s. 470) —, at et skrift med sådanne pletter har fået gunstig modtagelse i kristne menigheder, som gælder om *αναληψις Μωυσεως*. Det sidste må forklares af, at man har vidst at tyde det anstødelige, så meningen blev en anden. — Det er nævnte ugudelige, som bringer «vreden» over folket (k. 8); de kristne få altså skyld for at flavierne opkom og for den forfølgelse, der sættes i gang ved dem som kan stilles lige med den syriske. Ligefrem kan tiden ikke mere bruge det makkabæiske; fortællingen om moderen med de syv sønner efterdannes uden antydning af det tilsvarende eller forbilleder; det er fortællingen om leviten Takso og sammes syv sønner (k. 9). Faderen påminder sønnerne om «hvad der må kaldes vor d. e. folkets styrke» nemlig faste tre dage og fjerde dagen gå ind i hulen og hellere dø end overtræde Guds bud; så vil Gud kræve det udøste blod. I denne beretning gå restitutions-sagnene i ét med martyrlegenden (kristeligt er forbindelsen den samme i syvsover-sagnet[1])).

Unddragelsen har en videre gående betydning, at indlede det eskatologiske (10, 1—10). Hans (Gud-herrens) rige skal komme i al skabningen, og da skal djævelen (zabulus — fejlskrift for diabolos) få en ende, og sorgmodigheden med ham.» Det er første (eller eneste) gang, der i psevd-epigraf apokalyptik møder en betegnelse,

[1]) Dog med tilknytning til det hellenske (Epimenides-sagnet) hvorfra opvågnings-momentet stammer, som går igen i viser og folkesagn.

derhos med hellenistisk nævnelse, af den, i hvem ansvaret for det onde får samlet udtryk, ligesom tidligere allerede hos den psevd-epigrafe Salomo (kochma-retningen). Det stemmer med anførslen i Judæ brev (v. 9), som under alle omstændigheder har et forhold til dette skrift. «Da — hedder det videre — skulle budets hænder fyldes, som er beskikket i det høje». At «hænderne fyldes» er mindelse om præstevielsen (2 mos. 29, 9); altså skal den der alt er præst i det høje, beskikkes på jorden. Hvem er denne? Udtrykket: budet (nuntius) stammer fra Jes. 9, 6 (efter LXX): «det store råds engel». Hos Profeten er talen om Davids søn, selv det græske udtryk kan med sin afvigelse fra hebraisk tekst deri ingen forandring gøre; her må «budet» forstås om Mikael, hvilket stemmer med forholdet imellem djævelen og erke-englen (i Judæ brev). Følgelig fattes en betegnelse af Messias sådan som den mødte i apokalypserne forud, ti «den himmelske», som føres ind i v. 3 og skildres indtil slutningen, må være Gud Herren, som bekræftes ved gentagelsen af v. 3 i v. 7 («da vil den højeste Gud rejse sig» o. s. v.). Den plads, som Messias har i apokalypserne, er her tildelt Moses — forbederen — og Mikael, sejrherren (rettere: djævelens virksomme modstander). Man kan i disse to se billeder på Messias, men skriftet giver ikke anledning til den opfattelse. Derimod vil v. Langen (Judenth o. s. v. s. 447—61) finde et fremskridt i messias-forestillingen deri, at Jehova selv ses som Messias; men når i denne énhed forskellen ophæves, da svinder også det formentlige fremskridt. — Slutningen bliver forjættelse om sejr over Rom (ascendes supra cervices et alas aqvilæ). I hele udgangspartiet klinger Mose sang (5 mos. k. 32) igennem.

På talen — eller tiltalen — følger end et ordskifte imellem Josua og Moses; afslutning fattes, neppe dog meget. Josva er bekymret for, hvorledes det skal gå folket uden Moses; denne svarer med trøsten i de alt anførte ord: «han (Gud) har beskikket mig til at bede for deres synder og påkalde for dem. «Guds pagt er kun én; denne

tanke som let antager — og her vistnok har — en antikristelig farve, har i tillempet form fundet vej indenfor kristeligt område (Barnabas' brev)[1]. Om frelse for andre end folket — således som i Henok-bogen — er her ikke tale; hedningerne ses i kampforhold til folket netop som Guds folk og kun således.

Det skrift, som endnu kan blive at henføre til psevdepigrafernes sidste klasse — i hvorvel det ikke i samme forstand som de andre er psevd-epigraf — er jubilæernes bog, kaldet: lille genesis (hin betegnelse — *τα Ιωβηλαια* — er hos fædrene den sjeldnere men den rigtigere). For skriftets sammenhørighed med nærmeste forud taler allerede den omstændighed, at dette, som kun er brudstykke — sikkert dog langt det meste af det hele —, blev fundet (i Majland) sammen med fragmenter af jubilæernes bog. Denne er dog ikke selv fragment; ad den ætiopiske lønvej er også den nået til os[2]. Også ved indholdet bliver sammenhørigheden af begge skrifter klar; i dem er Moses manden. Hans tid ansættes ens i begge, nemlig som det hedder i sidste kap. af det skrift, hvortil nu overgang gøres: det løbende 50 jubelår fra Adam; altså ere 2450 år forløbne, og inden afskeden med Josua må det løbende gå ud med 2500 år, tilmed den i «optagelsen (himmelfarten)» ansatte tid for Moses. En forskel er der i formen: åbenbarelse til Moses, ikke ganske som i det forudgående: ved Moses; også er stedet ikke Moabs slette men Sinai (nærmest må 2 mos. k. 32—34 angive stillingen). Endvidere kendes sammenhørigheden på to dogmatiske punkter, nærmest fremhævelse af det sataniske i mere omfattende forstand end i de ældre psevd-epigrafer (aleksandrinsk visdomsbog undtagen); satan hedder her

---

[1]) Talmudisk bliver tanken: loven som eneste åbenbaringsform (jvfr. Weber System der alt-synagogalen palästin. Theologie s. 34—37). [2]) Jubilæernes bog, oversat ved Dillmann (efter missionær Kropps afskrift) i Ewald Jahrb. der bibl. wissensch. II, s. 230 fgg. og III, s. 1 fgg. Jvfr. Reuss Gesch. der h. Schriften des a. t's § 571.

den øverste Mastema[1]), fra hvem afgudsdyrkelsen udledes (k. 11); han er anklageren og foranlediger derved Abrahams tungeste prøvelse; også efterstræber han Moses (jvfr. 2 mos. 4, 24) i den tanke at afværge Israels udfrielse; endelig betegnes han i Abrahams velsignelse over Jakob (k. 19) som den forlokkende. Andet punkt er af negativ natur: fordunklingen af det messianske indtil personlighedens opgivelse, som også kendtes i skriftet forud men her er mere slående. Ved tidsangivelsen slutte bøgerne sig sammen som to stykker af den ene helhed: tidens fremstilling fra først til sidst. Det første skrift tegner den sidste halvdel (2500 o. s. v.), foreliggende det lige så lange tidsrum forud. Begge bøger give sig som fra første hånd; når de græske fædre kalde foreliggende «lille genesis», så er det betegnelse af afhængigheden af mos. 1; selve skriftet véd ikke af et sådant forhold. Det må ikke være, al den stund det fremtræder som en åbenbaring — deri hævdende det apokalyptiske —, der er bleven Moses til del og skal ført i pennen — ikke dog ved ham men ved en engel — komme efterslægten til gode; en forudsætning tilstedes, de især fra Henok-bogen kendte himmelske tavler. Det er som ved Esra meningen at gøre lovens mand til profeten, en betegnelse, som jo også efter skriften tilkommer Moses. Nævnelse *ἡ του Μωυσεως αποκαλυψις* er ikke uanfægtet, bedst passer den for de to bøger under ét.

Også må forholdet påagtes imellem det skrift som åbner den apokalyptiske psevd-epigrafe række, Henokbogen[2]), og dette, hvormed rækken sluttes; ligeså er her berøring med hjemfærdstidens forkærlighed for festprogrammer (jvfr. s. 302—3), hvilket ikke gælder om Salomons

[1]) Navnet hidledes fra satam = satan og antages at være stammen for det af nytids digtning kendte: Mefistofeles. Se Cheyne Job and Salomon 1887 s. 110 n. 1. [2]) Om Daniel-bogen må fra alle sider indrømmes, at den ikke på noget punkt egner sig som psevd-epigraf, ikke at tale om det vidnesbyrd derimod, som påberåbelsen (oldskr. 11, 8, 5) afgiver.

salmer, ikke kunde gælde om de to senere apokalypser. Man har endelig formodet et forhold til «patriarkernes testamente», som vilde blive et overgreb til psevd-epigrafien af kristelig oprindelse; er her et forhold, må afhængigheden søges på den kristne psevd-epigrafs side. Dette forhold bliver ikke uden modsætning. Den universalistiske tendens, som hyldes af ældste skrift i den hele række, blev i den af samme afhængige kristne psevd-epigraf ført betydelig videre hen imod det pavlinske: i jubilæernes bog bliver der — som i Esra-apokalypsen — lagt en dæmper på samme tone. Det var for at vinde et hellenismen overlegent stade, at Henok-bogen søgte fodfæste ud over Salomon, som den fandt hos fædrene før floden; et andet bliver forholdet ligeoverfor romanismen, selvhævdelsen går forud for trangen til det alt — eller mest mulige — omfattende. Derfor opgives forholdet til Henok-bogen, patriarken blant disse skrifter, ikke. På dobbelt måde slår det igennem: dels rent sagligt i emnet, hvilket gælder om vægter-sagnet og hvad dertil hører, dels i formel henseende, som er en hovedsag med hensyn til tidens deling. Afsnittet i Henok-bogen, som derved kommer i betragtning, er den s. k. «himmellysenes bog» (s. 88—9); dermed sættes et vigtigt moment i forbindelse, som er tilknytning til festprogrammerne, dog ikke som forberedelse på nogen enkelt fest, enten genoplivelse af en i loven anordnet eller indførelse af en ny; det gælder om festkredsen som helhed. Opfattelsen er den, at tiden bevæger sig fra fest til fest; slutningen bliver den gennem tiderne alle forberedte fest, som er evigheden. Sådan må meningen være med «jubilæerne», nærmest en rent formel tanke men den får magt til at gennemtrænge skriftet på en indholdet påvirkende måde. Det er første gang, tanken føres frem; Henok-bogen har med al vægt, som den lægger på tiderne og hvad den giver derom, intet om jubilæerne; denne yngste bog henholder sig i så henseende til loven (3 mos. k. 25). Men lovbestemmelsen, som er sabbats-årets videre-førelse, træder i forbindelse

med profetien (Daniel) om år-uger, alt som forklaringen gives af *ἑβδομαδες* (שָׁבֻעִים) Dan. 9, 24. «Ugernes apokalypse» i Henok-bogen afgiver intet sidestykke, så vist i samme ugerne ikke behandles kronologisk. For nu at samle festerne under denne synsmåde tillægges dem alle oprindelse i de på det givne tidspunkt (Mose tredie opgang på Sinai — 2 mos. 24, 1; 12; 34, 4) tilbagelagte jubilæer, ligesom offerbestemmelserne henføres dertil (Abrahams formaning til Isak k. 21) med detailbestemmelsen, som loven ikke kender (om veddet på alteret jvfr. Nehem. 10, 34), og Levis udvælgelse endda i tredobbelt skikkelse (k. 30—32) — alt uden frygt for det skår, Mose anseelse som lovens mand kunde lide. Med hensyn til festerne drejer det sig om dem i 7de måned: sammes ny-månedsfest knyttes til udgangen af arken (k. 6), forsoningsdagen til Jakobs tredobbelte gråd: over medhustruen, over Josef og over Dina (k. 34), og endelig løvsalsfesten til Abrahams komme til Beersaba (k. 16). Påsken hævdes som ypperste fest; den indskærpes med større omstændelighed end i mos. 2; forholdet imellem den og «ugernes dag» (hellenistisk: pintse) er jubilæernes type. Denne får en anden betydning end i loven, hvor de 7 × 7 dage imellem de to fester lægges til grund for sabbatsårets forhold til jubelåret; i åbenbaringen til Moses om tiden forud (2450 år) bliver perioden 7 × 7 dage genskin af tiden i dens helhed. Det er trangen til at udmåle tiden, der første gang her søger tilfredsstillelse med benyttelse af jubilæ-typen (en antydning i samme retning kan findes i lovens 70 sabbater, se «Spådommene» 2, s. 83—84); samme trang med tilsvarende bestræbelse melder sig i rabbinskolen og i al eftertid (for den kristne menigheds vedkommende jvfr. Bengel ordo temporum 12, 2; p. 412—33).

Det bliver virkning af at tidens deling sés som det vigtigste, at det personlig messianske trænges i baggrunden, altså i modsætning til profeterne forud for Jeremias, af hvilke ingen bringer nogen til dagenes ende sigtende tids-

angivelse. At det personlige er ved at fordunkles, kendes på den skikkelse, hvori spådomsordene fremtræde, for så vidt de bebude en kommende, som gælder om de tre: 1 mos. 3, 15; 12, 3 (med paralleler) og 49, 10. Det er i gengivelse af sidst anførte, ene i det, at Onkelos d. e. ældste targum (s. 437—8) indfører betegnelsen: Messias. hvilken Akvila eller Onkelos d. y. i polemisk hensigt ombyttede med ἠλειμμένος (af αλειφω, salver); de to andre steder blive hverken ved ham eller endda ved den senere targum til pentatevken (den jerusalemske, psevdo-Jonatan) stillede lige med hin forjættelse i velsignelsen over Juda. Dog blive de førstnævnte to steder derfor ikke uden betydning for forventningen (det messianske). Targumisterne efter Onkelos — Jonatan Usids søn og psevdo-Jonatan — finde i dem forjættelse om sejren (Israels) i messiansk tid (se Hengstenberg Christologi des a. t's 1 s. 43); heller ikke kan apostelens forklaring af 12, 3 (Gal. 3, 8—16) have ligget helt udenfor rabbinskolens syn, selv om tydningen Gal. 3, 16 ikke ligefrem stammer derfra; forholdet er som med αλληγορουμενα 4, 24. Men den vigtighed, de tre steder alle have for Israels håb, hvor lidet stemmer den med behandlingen i jubilæernes bog! Ordet om og til slangen indføres i den form: «Herren forbandede slangen og blev den hadefuld for bestandig»; af kvindens sæd og dennes del i dommens fuldbyrdelse ikke en antydning! — Forjættelsen 12, 3 gengives endda udførligt; hvad der svækker den, er at patriarkens udgang fra hjemmet istedetfor at fastholdes strengt som kaldelse bliver udslag af kamp med afguderiet, hvorved troens fader fremtræder som den tvivlrådige, der gør Herren spørgsmål; forjættelsen kommer derved i linie med pålæget til Abraham om at afskrive fædrenes (d. e. Henoks) bøger (k. 4), som Gud Herren selv vil tyde for ham[1]). — Og nu afskedsordet 1 mos. k. 49, det må nøjes

---

[1]) Anstrøget af Abrahams færd er lignende Oldskr. 1, 7, det helleniserende.

med en sammentrængt gengivelse. «Og Israel velsignede sønnerne, inden han døde, og sagde dem alt hvad der vilde hænde dem i Ægypten(!) og hvad der skulde komme over dem i de sidste dage; alt forkyndte han dem og velsignede dem.» Beskeden er i sin korthed fejlagtig; 1 mos. k. 49 handler slet ikke om det der forestod i Ægypten men kun om «dagenes ende», hvilket udtryk forekommer første gang i denne forbindelse. I det hele må siges, når v. Langen (anf. skr. s. 446—7) betegner k. 23 i jubilæernes bog, hvor den ordførende engel i anledning af fortællingen om Abrahams død retter en udtalelse til Moses, som «mærkelig fremstilling af Israels håb», at i denne fremstilling det ypperste fattes, nemlig at antydning af den personlige frelser. Ti — som skriftet forud gav lejlighed til at bemærke — en betegnelse af Gud som frelsende kan ikke udfylde savnet af gud-mennesket.

Der gives dog et andet synspunkt for denne bog end det der hidtil har været gjort gældende som Mose-apokalypsens første del, et sådant, hvorved dens selvstændighed opretholdes og dens vigtighed for tiden næst efter; man kan i den se første optegnelse af hagadaen d. v. s. den bibelske histories sagnagtige form. Det profetiske element er her aldeles underordnet det hagadiske; også kendes en ikke ringe kløft imellem denne omgang med det historiske og den, mak. 2 tillod sig i dogmatisk interesse, som fremfor sagnagtig udsmykning var en omflytning af kendsgerningerne, ikke at tale om at den søgte og fandt i den tid som fremstilledes et korrekt udtryk for sin tankegang. Ret mærkeligt er det, at de tre førtalmudiske hagadiske kommentarer til loven (Mekilta — Sifra — Sifre[1]) forbigå pentatevkens første bog, hvilket ikke gælder om de senere kommentarer af den art (beresjit rabba); det ser ud, som om den psevd-epigrafe — eller

---

[1]) Om deres fremkomst se Derenbourg hist. de la Palestine 1, s. 393—95 og s. 401; den falder i Jamnia-synedriets dage.

dog navnløse — literatur hægter sig ind i den ved lærernavn afhjemlede; ti for de tre ældste hagadiske kommentarer angives forfattere. Hagadiske elementer findes også hos Josef og Filo, men her kan enkeltmands indvirkning neppe nægtes i tillæmpning efter hellensk smag og synsmåde[1]). Henok-bogen kunde nok se ud som et forsøg i det hagadiske i linie med jubilæernes bog; men det tilsvarende parti i skrift-samlingen udgør for Henokbogens vedkommende kun nogle linier. Et andet er det i jubilæernes bog, som fra først til sidst er beretning og på hvert punkt ægger til jævnførelse med det oprindelige. Afvigelserne i det enkelte ere endda ikke så vigtige som det hele omslag i synsmåde og tone, idet med troskyldigheden i den gamle fortælling ikke mindre det dybe i synsmåden er ofret, det rette åndelige; i dets sted er kommen en forloren åndelighed. Israels fortrin for de andre folk, som senere skulde være det, at det havde sagt ja til loven (jvfr. Mt. 21, 28—30 og s. 457), søges her endnu som af Henok-bogen i dygtighed til tidens beregning; med sammes forstyrrelse antages den folkelige fordærvelse at melde sig, hvilket udtales i anledning af pagtens tegn for Noa (k. 6). Derhos tages sigte på anstød, som den oprindelige beretning måtte give; altså en apologetisk (aleksandrinsk) tendens ligesom i targumim, ja end tidligere (jvfr. s. 155 fg.). Det kan være grunden til, at «den øverste mastema» føres ind; derigennem bliver Isaks ofring noget som rettelig ikke skulde være. En anden fremgangsmåde, dog i samme retning, anvendes med hensyn til overfaldet på Sikem (k. 30); det gøres til en fortjenstlig gerning, og derpå støttes — som en første grund — Levis udvælgelse (den gennemgående tone: at bygge udvælgelse på fortjeneste). Savnet, som sammenligningen med den gamle fortælling kunde fremkalde, søges afhjulpet ved en tilgift, af dobbelt art hver gang

[1]) Hvor uvilkårligt det hagadiske blander sig ind i synet på oldtiden for den tids Israeliter, kendes jo på Pavlus.

lige fremmedartet: dels retoriserende, dels krigshistorisk måske på fri hånd. Det retoriserende begunstiges ved formen for det hele: tiltale af englen («åsynets engel» jvfr. Jes. 63, 9) til Moses, som giver lejlighed (k. 2) til en tale af englen om al skabnings 22 slægter og om sabbatens helligholdelse ved engle lige som ved Jakobs sæd; siden lukkes derved op for den omtalte skildring af messiansk herlighed (k. 23), også den lægges englen i munden. Tilsvarende udstyres fortællingens helte; det kanoniske skrift har ingen taler, kun Jakobs svanesang; denne skydes her til side. Derimod holder Abraham en tale til Rebekka om de to sønner (k. 19), derpå gives forskriften om fremgangsmåden ved ofret (k. 21), og endda retter Abraham på dødslejet en tale til Jakob (k. 22), hvorpå fortællingen brydes ved anførte skildring af messiansk tid. — Isak træder ind i Abrahams sted som taler; ved Jakobs andet komme til Betel (k. 31) henvender han ordet til sønne-sønnerne; talen er efterdannet velsignelsen over Josefs to sønner (1 mos. 48); disse findes ikke her, i deres sted træde ind Levi (for anden gang) og Juda. I ordet til førstnævnte bekræftes udkårelsen som ligefrem følge af dåden mod Sikem; Juda gives der en forjættelse, med messiansk klang (i personlig forstand): «vær en herre over Jakobs sønner, du og en af dine sønner!» Nærmest ligger det dog at antage, at blikket ikke går ud over David; alt videregående, enhver hentydning til 1 mos. 49, 10 fattes. I Isak-perioden falder beretning 3 om Levis indsættelse i værdigheden (k. 32); den henføres til Gud-Herren og henlægges til Betel; dertil knyttes Jakobs opfart i himlen[1]), i kraft af hvilken han som en anden Henok sættes i stand til at optegne sin egen og sin sæds fremtid. Endelig sluttes Isak-perioden med velsignelsen over de to sønner, som i den kanoniske skrift både er behandlet fyndigere og ansat

---

[1]) Et kristeligt apokryfon af denne nævnelse kendes (frimenighed og apostelskole 2 s. 105).

tidligere; her bliver det en formanende tiltale af begge forældre (k. 35—36). — Jakob er ikke taler som faderen og farfaderen, han er bleven skriftfører, derhos bliver krigsbedriften særlig hans del. Trods formaningen kommer det efter Isaks død til kamp imellem brødrene; derved får også Jakob en tale at holde — fra tårnet, «hyrdetårnet» (Mika 4, 8) — til broderen sålydende: «når jeg kan forandre svinets hud og børster og lade horn spire frem af dette hoved som fårenes horn, så vil jeg holde broderlig forståelse med dig. Og når brystet skiller sig fra moderen — ti du har ikke været broder — og når ulvene gøre fred med lammene om ikke at æde eller røve dem, og deres hjerter rettes på at gøre hinanden godt, så skal der også i mit hjerte være fred med dig» o. s. v. Det er hadets dityrambe. Esav falder for pilen, som Jakob udskyder, ægget af Juda. Til denne kamp knyttes beretningen om kongerne i Edom (1 mak. 36); både tale og handling sigter til Rom, svarer altså til udgangen af skriftet forud. — En yderligere krigshistorisk antydning drejer sig om en kamp imellem Assyrien og Ægypten (k. 46); den skal forklare opkomsten af «den nye Farao», ved hvem de for Ægypten uheldige følger af hint sammenstød afværges. Tidspunktet for samme angives: da Ægypterne førte patriarkernes lig, Josefs undtaget, til hulen ved Hebron; den assyriske konge, som drev dem tilbage, nævnes: kananit; også siges flertallet af Israeliter at have fulgt med tilbage til Ægypten, neppe dog af god villie; ved denne tilbageførelse begrundes frygten for sammenslutning af Israel med Ægyptens fjender (jvfr. 2 mos. 1, 9—10). Arbejdet som derefter pålægges folket, tilsigter en befæstning mod truende indfald, som måtte blive følgen af hin ilde varslende kamp.

At dette skrift danner overgang fra dagene inden døren blev lukt i Israel for hellensk indvirkning til dagene efter, er allerede sagt. Derimod spores dets tilværelse ikke i tidligste patristisk literatur, hvilket må kaldes så meget mærkeligere, som det beslægtede skrift

— på en måde foreliggendes anden del —: «Mose optagelse» har en slags godkendelse fra apostolsk eller allernærmest efter-apostolsk tid (Juda brev), ligesom allerede Stefans tale og efter ham (eller forinden?[1]) Pavlus' breve vise, at jødisk overlevering — hagada — ikke ligefrem afvistes fra kristen side. Der kom et omslag også for dette skrift men først med 4de hundredår og kun hos grækerne (Hieronymus — og ligeså Rufin — kan i den henseende ikke regnes til latinerne). Efter Synkellos har «lille genesis» opnået anseelse lige med Henok-bogen; det er også rimeligt, at Nikeforos medindbefatter lille-genesis under «Mose testamente» (jvfr. s. 469—70). Skriftets farve kunde passe bedre til bysantinsk end til aleksandrinsk hellenisme.

---

## 3. Det blivende.

Hos Israel gør en modsætning sig gældende, der ikke kendes sådan hos noget andet folk: imellem stof og form, den er udtrykket for at Israel er åbenbaringsfolket eller som apostelen siger: Guds ord ere det betroede (rom. 3, 2). Det kan ikke være noget helt udvortes fortrin at have en sådan skat i gemme, heller ikke noget, som udjævnes ved troens forkyndelse; profeter og apostler vare alle af Israel, om end folkefærdene skulle have samme gavn af dem, for sidstnævntes vedkommende især større end Israel. Hin modsætning er ikke først kommen frem på det sidste; i den har det grund, at profeten kan bebrejde folket, at det — som ellers intet folk har gjort — forlader sin egen Gud for at gå efter de fremmede (Jer. 2, 10—11); Israel er det genstridige stof i pottemagerens formende hånd. Det sande Israel er ikke ligefrem det

---

[1]) Der må tænkes på tidspunktet, da talen er ført i pennen.

som er. Skikkelserne, hvori modsætningen har lagt sig for dagen, kunne være forskellige; den er stadig trængt dybere ned i folket, og til slut stiller den sig som forholdet imellem ånd og bogstav; tilsvarende kunde den tænkes fremkommen i hellenismen, men selv da vilde forholdet ikke være det samme, så vist ånden er forskellig, hvoraf flyder et andet forhold til bogstaven. Ingensteds er der tilkendt bogstaven en urørlighed som hos Israel (Mt. 5, 18; jvfr. 2 kor. 3, 6—8). Deri kendes sammenhængen imellem nævnte modsætning og det som er hjemfærdstidens opgave: mellemværendet af menighed og skole. Esra-tiden var lagt an på at fremstille dette forhold i den klarhed, det kunde opnå i den gamle pagt, med det samme på at føre ind i hin modsætning, således at ånden kunde vise sig vel forligt med bogstaven. Men på dette punkt lå ikke mindre faren; den tiltrækning, det fremmede kunde udøve, meldte sig først med helleniseringen. Tidsalderen opretholdt den dobbelthed, som var given i og med den gamle pagt: lov og profeti, der kunde omsættes i kochma og n'buah; for lovretningen står Esra personlig (historisk) til ansvar, det profetiske blev udtryk for modsætningen til hellenismen, ikke dog som det var betroet men som det på fri hånd tildannede; i sin udvikling skød det sig endda ind under Esras mærke. Lovretningen kunde fremme bogstavens overvægt som opgave og prøvesten for ånden; en modvægt kunde behøves — det er spørgsmålet, om det der blev given i selv-valgt apokalyptisk form egnede sig dertil. Stillingen var ikke som for det profetiske forud; under skolemærket var det bragt ud af det vitterlige forhold til folket gennem forkyndelsen. På den anden side stod det i forbindelse med, at alt som staten påny gik opløsning imøde, en stadig overhængende fare, måtte menighed og skole komme i det forhold til hinanden, som er Israels ejendommelighed og tillige dets bevarelse; men bevarelsen krævede, at forholdet gennemførtes. Fare var der, at i den dermed forbundne opgørelse ét skulde fortrænge det andet; gik menigheden

op i skolen, som var nærmeste fare, den der fik magt, da måtte det kendes, at for Israel er skolen ikke åndslivets rette bærer, og derfor måtte en opgåen som den nævnte blive trods bevarelsen det dybe fald.

En prøvesten for hvilken side der fik overvægt i Israel, bogstav eller ånd, afgav messias-forventningen; den er åndens frugt, i hvilken hjerteforholdet bliver åbenbaret. Deri dages en forskel på Israel: det sande Israel og det som kun har navnet (rom. 9, 6); om dette folk gælder som om intet andet, at der i kraft af navnet stilles fordring til det. Navnet forpligtede. Til navnet svarer kun et liv i forventning. Stamfaderens ord lød på dødslejet om «dagenes ende», og så længe forventningen er rettet derpå, er den menigheds-sag; men den er ikke ligefrem given, den er åndens frugt og må fremvirkes. Det er en forventning ikke blot for den enkelte men for det hele folk, ti hvem der bliver udenfor hører ikke til, alt som den toner ud af lovsangen — Sakarias' — i Lk. 1, 74—75, den som viser hvor langt makkabæersejren var fra at bringe den rette frugt. Udfrielsen af fjendehånd har betydning kun efter som den har endemål i at tjene Abrahams Gud i retfærdighed og hellighed. I skolen er forventningen udsat for at blive en sætning, et tviste-emne; alt som det får fremgang, taber den i magt til indvirkning. Af skriften kunde man kende den forjættedes fødested, også gøre sig tanker om tidspunktet (Mt. 17, 10; Mr. 9, 11) samt om måden for hans fremtræden (Joh. 7, 27) — men kundskaben betrygger ikke forventningen som sjæle-beherskende magt. Det er nu spørgsmålet, om den psevd-epigrafe literatur måtte kunne gælde — ikke som profeti, selv om den vil ansés derfor, men — som udtryk for Israels liv i håbet eller dog for medvirkende til at forventningen gav et udslag i tiden; når det er besvaret, får vi at se, hvorledes overgangen i fejl retning: fra menigheds-tiden til skolens enerådighed, som er fra frihed til åndsforkuelse, kan foregå, uden at mærket i Israels liv (Lk. 1, 17), sammen-

hængen, brister; tilmed uden at håbet afløses, ihvorvel det skrinlægges, altså til genopvækkelse. Et spørgsmål, som derved får betydning, er om forholdet, hvori partierne med skolepræg satte sig til livstegnet i menigheden, Messias-forventningen; derved bliver overvægten for det ene af partierne i rådet forklarlig, hvilket antydes Joh. 1, 24, og kommer det parti frem, som kan siges at have optaget det folkelige livs-element i sig lige med farisæerne og dog i en udpræget modsætning til dem: essæerne.

Hvad der giver det hellenistiske overgreb et så afvigende præg fra hvad der fandt sted lignende i dagene forud for hjemfærden — og fremmest står det fønikiske overgreb, for hvilket en dronning brød vej — er dette, at hint ikke blev tvunget tilbage ved profetien, alt som Elias rejstes mod Jesabel, så lidt som ved præstedømmet, alt som Jojada stod mod Atalja; modstanden kom ved en vækkelse i folket, der nok fik en præstelig høvding men uden at den præstelige side kom i ret orden. Mindst var den dog grundet i nogen profetisk optræden og intet kan være mere uhistorisk end fablen om profeten i Modin (psevdo-Daniel); men derfor havde modstanden ikke styrke i nogen frembrydende forventning. Selv om man vil tage talen på dødslejet 1 mak. 2, 49—68 for historisk, vil man i den ikke finde forventningen som grundbestemmende. Opgaven for tidens mænd var at opretholde, som visselig også for Elias og Jojada var nærmeste sigte. Men virkningen skulde strække sig videre; forventningen måtte bryde sig vej, inden nedgangstiden kom for det som blev udslaget af den gennemførte modstand, en ny folkelig selvstændighed og sær-stilling. Det var også på højdepunktet af sådant folke-held, i Hyrkantiden, at den literære profeti fremkom; dog måden hvorpå den fremstod stempler den som født i dølgsmål. Det betegner savnet: samstemning af ånd og hjerte, og deri ligger det upersonlige, som skiller den afgørende fra den gamle (rette) profeti. Men kunde da folket bruge denne profeti? Derom vides lidet eller rentud intet. Schürer (anf. skr. s. 511)

betegner den som «optagen med begærlighed i vide kredse», men man ser ikke, hvorpå påstanden støttes; dog kan den, som sammesteds ydermere tilføjes, have havt indvirkning på udviklingen indadtil. Ikke blev den lige med psevdo-profetien dømt som forvildelse, hvilket gjaldt om oldtids-fænomenet, selv når Israels Gud ikke fornegtedes (1 kong. 22, 7—8). Selv-rådighed gjorde sig gældende i henseende til alle tre værdigheder: præst, konge og profet; det var dette vildspor fra helleniseringens dage, som samtidig med romernes optræden, hvilken makkabæerne havde indvarslet, fik nødtørftigt korrektiv i Esratidens fornyelse. Måske endda profetien kan siges at være sluppen lempeligere fra det ved selvrådigheden voldte brud, idet den ikke som de andre to værdigheder blev skamskændet. Hvad man end har dømt eller fra nutids-stade vil dømme om psevd-epigrafien, helst når den tog apokalyptisk sving, så er overgangen fra Henok-apokalypsen til Salomons salmer et skridt hen til det bedre, derfor ikke til varig fjernelse fra psevd-epigrafi. Salomon-nævnelsen er psevd-epigrafiens læmpeligste form og for salmernes vedkommende kan den være tilgift af senere datum; derhos er i dem sporet tilstede for at bringe ånd og hjerte i forhold til hinanden; allermest i salme 17 udtales forventningen på en måde som forudsætter jordbund for åndens tale og kunde derfor i lighed med den gamle profetiske tale finde vej til Israelitens hjerte d. e. virke omvendelse. Her var intet forbeholdt særskilte kredse, midt under partikampens rasen et stade over partierne; om det som blev talt om Davids søn kunde folket samles. Det var en profeti, som ikke bragte ny spådom men nok vakte påny forventning; den hævder pladsen i spidsen for den periode, som omspænder berøringen imellem Israel og Rom, det universal-historiske omsvings-sekel: fra Pompejus til flavierne. Det var i denne tid forventningen skulde løftes til at blive en magt i Israel, i højde med spådommen i fædrenes dage.

Dermed er given, at der fra Salomons salmer fremfor

fra Henok-literaturen og forud for det ved apokalypsen betegnede tidspunkt er som en slagen bro til den tid, som troen kalder: opfyldelsen; det er selvfølgeligt, at denne tid, med det samme den sætter skel på en indtil da ukendt måde for Israels pagtforhold som det gamle, selv endda falder indenfor. På de første blade af beretningen derom i menighedens skrift møder messias-forventningen i folket, mærkelig ikke blot ved den magt, den øver over sindene, men ved sin klarhed. Sådant kan ikke eftervises at have været til stadighed, neppe nogen tid forinden; de måske ene-stående forventningsord — at skelne fra spådomsord — som kendes i den gamle pagts skrift, falde i tiden før floden (1 mos. 4, 1; 5, 29). I dagene efter bofæstelsen blev det den profetiske forkyndelse som bar forventningen frem for folket, fra folkets side spurgtes der om udfrielse af den nød som i øjeblikket var trykket. I selve fortællingens gang kan Hannas lovsang (1 Sam. 2, 1—10) kaldes et enestående udbrud, svarende til præsten Sakarias', den ene som den anden nærmest i anledning af en barnefødsel[1]). Der opfordres idelig — i salmerne — til forventning, men i rækken af de betegnelser, der bruges om den gamle pagts fromme, ere «de der bie på Herren» kun udtryk for fromt sind i almindelighed. Først hjemfærdstiden er i dens tredie periode mærket af forventningens rørelser i folkets sind. Hvor ukendelige de vare indtil da, skønnes af skrifterne fra helleniserende periode, hvori folke-sindet lægger sig for dagen; i dem fandt herefter oldkirken, opsat som den var på at fremdrage det profetiske, kun ét sted tjenligt til at udtrykke messias-forventningen, nemlig Baruk 3, 37: «derefter blev (Gud) sét på jorden og færdedes blandt menneskene;» det toges til indtægt som spådom. Nok har Esra-tiden forberedt, hvad der i «evangelierne» fik

---

[1]) Analogien frembyder sig med Virgils 4de ekloge; men hvad der hos denne er et rent kunstprodukt, det er hos Israeliterne ikke blot åndens tale men folkehjertets udbrud.

skriftligt udtryk (således Lk. 2, 38); men også disse skelne hvad der har rørt sig i folket (t. eks. Mt. 12, 23; Joh. 7, 40—44) fra hvad der hører skolen — granskningen — til (Mt. 17, 10; 22, 41—42). Til visse er dette røre i folke-sindet et tegn, i forhold til alt forud ene-stående, men at ville tyde det, troen kalder opfyldelsen, som en ligefrem omsætning af hint røre fra fremtid over i fortid eller fra det som gerne skulde ske til noget som er sket må kaldes at stille sagen på hovedet, dertil en forvendthed, som efter sagens natur aldrig kunde være af større varighed. Vistnok får de n. t'lig historiske skrifters vidnesbyrd om forventnings-røret i Israel andensteds fra vidnesbyrd, som pege på følger, røret kunde og har draget efter sig, men ikke mindre godtgøre disse vidner på det mest slående magtesløsheden i samme røre til at frembære af sit eget skød; så måtte da, bortset fra troens forklaring, forventningen stå lige uforklarlig i oprindelse og ufattelig i udslag. Ere nu end vidnesbyrdene anden steds fra ikke på højde med de n. t'lige skrifters, så kan af den grund samstemningen ikke miskendes; vidnesbyrdene af nævnte art skyldes en efterkristelig forfatter, Josef, men lige så skrifter af sandsynlig før-kristelig datum: de s. k. targumim, Onkelos og vel også Jonatan, Usiels søn.

Josef fortæller om Herodianernes og ligeså om romerske bestræbelser for at dæmpe en bevægelse, der tør antages at svare til den åndelige spænding, som er forudsat i den evangeliske fremstilling; dog ser den jødiske forfatter bevægelsen i andet lys. Herodianeren er Antipas, romeren især Pilatus men også dennes eftermænd. Om førstnævnte hedder det (oldskr. 18, 5, 1—2), at han blev indviklet i krig med svigerfaderen kong Aretas (rimeligvis slægtnavn; 2 mak. 5, 8; 2 kor. 11, 32[1])), foranlediget ved den retmæssige hustrus tilsidesættelse for den halvbroderen af samme navn (Her. Boëthos; n. t'lig: Filippos)

---

[1]) Jvfr. Schürer Lehrbuch des n. t'lich Zeitgesch. s. 233—34 n.

fraranede: Herodias; Antipas led nederlag, mod følgerne skærmedes han ved romersk håndsrækning, men i nederlaget så jøderne ikke hvad der lå nærmest: en straf for uretten mod Aretas og dennes datter eller mod halvbroderen, men forskyldt løn for voldshandlingen mod døberen Johannes. Denne nævnes en god mand, der opflammede folket til alt godt, hvortil han ydermere forpligtede ved dåb; Herodes' grund til at lægge hånd på ham var hensyn til romerne, at ikke den ved døberens prædiken vakte bevægelse skulde afføde uroligheder, der kunde drage følger efter sig som dem, derefter Kajafas betegnede (Joh. 11, 48); til den ende blev døberen først hensat i Makærus og derefter dræbt[1]). Her er det ikke dike-tanken som slår igennem, således som i makkabæerbogen, men en teokratisk udpræget gudsdom. Diketanken var sat i forbindelse med sejr og folkets oprejsning, hvorimod dommen, som overgik Herodes og i ham måtte ramme også folket, blev besegling af at en sendelse ovenfra var miskendt. Således fik sendebudets gerning alligevel støtte i nederlaget. — Næste beretning (oldskr. 18, 4, 1) sigter til Samaria; også Johannes-evangeliet og ap. saga bevidner en til den rent israelitiske svarende bevægelse sammesteds. Bevægelsen blandt Samarias folk udledes fra en unævnt, som havde stævnet mængden til Garisim, hvor han vilde vise de h. kar, som Moses havde gemt. Det er tredie form af sagnet om de h. redskabers opbevarelse; den første — ældste — var mak. 2: Jeremias havde draget omsorg for samme; i apokalypsen, hvis affattelse er yngre end det her foreliggende, bliver Baruk vidne til englenes foranstaltning i den retning; her er det Moses, den ved hvem karrene fra først af bleve skænkede, som har taget dem i sin varetægt. Ved sagnet

[1]) At Josefs beretning er den anden side af n. t's, idet forskydelsen af Aretas' datter ses som følge af forholdet til broderen Herodes Filips hustru, efterviser Edersheim (the life and the times of Jes. the Mes. 1, s. 672—73).

konstateredes at hjemfærden ikke havde restitueret tilfulde; det var forbeholdt ikke i almindelighed fremtiden men den tid, som forjættelsen påpegede (2 mak. 2, 7—8). Derfor er her ikke tale om et fund, et heldigt træf men om en Guds-gerning; tillige synes tanken at have været — den visselig enestående — at hæve adskillelsen, som i Nehemias' dage havde fået skikkelse, imellem judæer og samaritaner. Der stimlede en skare sammen; den slog sig ned i Tiritaba, hvor Pilatus kom over dem med stor styrke; efter tilføjet nederlag forfulgte han dem yderligere med straffe.

Den jødiske historieskriver beretter fremdeles om rørelser, som han henlægger i tiden efter Agrippa, altså under anden række af romerske prokuratorer (44—66 eft. Kr.); dog er den vigtigste af disse bevægelser mærket ved et navn, som hører til dagene forud, galilæeren Judas. Den sættes i forbindelse med skatteudskrivningen (Jødekr. 2, 8, 1; jvfr. ap. g. 5, 37); programmet betegnes som et politisk teokratisk: ikke at give dødelige herskere skat, noget som under skiftende herskab må have fundet sted i hjemfærdstidens første halvdel og heller ikke var hvad der gav anstød i hasmonæernes dage. Nærmere ved det messianske ligge to andre bevægelser, som ikke vare lagte an på gennemførelse ved våbenmagt. Den ene fremtræder under Teudas' navn, hvem Josef henfører til landshøvdingen næst efter Agrippa, Cuspius Fadus (oldskr. 20, 5, 1), men som i n. t'e (ap. g. 5, 36—37) ansættes forud for den galilæiske bevægelse; den anden faldt i landshøvding Feliks' dage og mærkes blot med angivelse af «Ægypteren» (Ap. G. 21, 38, oldskr. 20, 8, 6; jødekrig 2, 13, 8). Begge disse bevægelser have det fælles med den samaritanske at vise sig knyttet til et betydningsfuldt sted: den samaritanske til Garisim, Teudas' til Jordan (med udpræget mindelse om Elias 2 kong. 2, 14) og Ægypteren til oliebjerget. Disse tre bevægelser skille sig fra den galilæiske i ikke at være lagt an på kamp. — Undergangs-kampen bringer Josef i forbindelse med

den bevægelse, som synes at være viderefərelse af hvad der henføres til den galilæiske Judas. Der antydes dog ikke, at nogen af «seloternes» partihøvdinger har tiltaget sig personligt noget i lighed med hvad der ap. g. 5, 36 siges om Teudas (*λέγων εἶναι τινα ἑαυτον*), ligesom det er mærkeligt, at Josef først bag efter (jødekr. 6, 5, 4) viser kampen i et messiansk lys, som selv i hans fremstilling nok kunde have fortjent en fremtrædende plads, helst da han forstod at tage opfattelsen i tjeneste for sig ligeoverfor Vespasian (jødekr. 3, 8, 3; 4, 10, 7). Dog kan denne undladelse vidne om noget renere, alt efter evangeliernes fremstilling, der er bleven forvildet og misbrugt uden at deri tilbageslaget melder sig som rettet mod den kristne forkyndelse. Den sidste kristus-fjendtlige handling af jødiske magthavere i Jerusalem, ypperstepræstens egenmægtige synedrium (oldskr. 20, 9, 1), kan ikke udledes af den selotiske bevægelse, ti ét af de første ofre for hobens raseri under kampen blev samme ypperstepræst (Jødekr. 4, 3, 7—5, 2).

Hvad targumim, i hvilke man ikke tør se enkeltmænds værk men bestanddele af den synagogale overlevering (Hartmann «Enge verbindung des a. t's mit des n.» s. 367—70; Fr. Buhl «gl. t'lig skriftoverlevering» § 60—62) bringe med til sagen, er berørt (s. 479); det er et lidet og dog noget stort: messias-nævnelsen. Kan den have været ny? At profeten sigtede ikke blot til et rige eller en yderligere åbenbaring men til en personlighed, som hidtil ikke havde været eller dog ikke været under de vilkår, hvorunder den skulde blive eller hidføre fuldendelsen, derom kunde ikke tvivles; den erkendelse kunde ikke være ny for Israel, mindst i hjemfærdstiden. Men dermed var betegnelsen for samme personlighed ikke given, den profetiske skrift kunde antages at pege i forskellige retninger (jvfr. de 4 messias-typer; Gfrörer Jahrh. des Heils 2 k. 10). Nærmest antages Daniel at have frembudt et navn for den der i anden forstand end Israels Gud (visd. 14, 21) var unævnelig; men messias-

nævnelsen i Dan. 9, 25—26 holder ikke stik; masjiak i v. 26 er neppe den der skulde komme, og i v. 25 er betegnelsen udfyldt med הַנָּגִיד (*Χρ. ἡγουμενος*), som viser at Masjiak alene ikke agtes for fyldestgørende betegnelse. Derfor er der i Henok-bogen, som slutter sig nærmest til Daniel, en kendelig usikkerhed i betegnelsen; gives der en enkelt nævnelse fortrin, da måtte det være: «den udkårne», en sådan som egentlig ikke svarer til den ros, man har mént at kunne tildele bogen: at hævde det overkreaturlige hos den forventede. Salomons salmer røbe ingen sådan usikkerhed men heller ingen anstrængelse for at nå op til en omfattende nævnelse; man nøjes med hvad profetien ligefrem tilbyder og som lå nærmest for situationen: Davids søn — for såvidt dog noget nyt, som denne nævnelse ikke vides at have været fremme siden hjemfærden. Profeten fra samme dage bringer en formentlig tilsvarende betegnelse: Zemak, s k u d (Sak. 3, 8; 6, 12); den er bleven enestående men i rabbinskolen oversat til «menahem», trøster (gennem gematria, der lader bogstaverne gælde efter tal-værdi; jvfr. Schöttgen Jesus der wahre Messias s. 91—92)[1]). Efter denne usikkerhed fortjener det at påagtes, når den ældste targum — hellig-skriftens til rette lægning til folkeligt brug —, kaldet Onkelos', fører Masjiak ind som en personligheds-betegnelse, hvormed et dogmatisk begreb må tænkes angivet. Første sted for denne betegnelse er et sådant, hvor teksten ikke ligefrem kræver den: 1 mos. 49, 10, altså for det flertydige: sjilo, hvori LXX ikke egentlig havde fundet en personligheds-betegnelse (*τα αποκείμενα αὐτῳ*); det næste sted er 4 mos. 24, 17, hvor LXX nøjes med: *ἀνϑρωπος ἐξ Ισραηλ*, medens grundteksten kun i almindelighed peger på en personlig-

[1]) Edersheim (the life and time of Jesus the Messias 1 s. 222) siger: «Jøderne udledte (fra profeterne) ikke mindre end 8 navne for Messias — det ypperste af dem var Zemach». Beslægtet dermed er «Jinnon» i henhold til salme 72, 17: «(hans navn) f o r p l a n t e s i g».

hed. Selvfølgelig falder lejligheden til anvendelse af den udpegende nævnelse rigeligere for targum'en over profeterne, som bærer navn efter Jonatan, Usiels søn (Fr. Buhl anf. skr. § 63); man møder den, hvor der tales om en tilkommende konge, Davids-sønnen (2 Sam. 23, 3 o. fl. st.), selv når David-nævnelsen, ikke findes, som salm. 80, 15—16, og helt udover Davids-sønnens type som gengivelse for Jehovas tjener (Jes. 52—53), ja endda når grundteksten taler om herlighedens åbenbarelse uden angivelse af en mellemskikkelse som Habak. 3, 17 fgg. Messias-nævnelsens anvendelse viser således, at man har givet de messianske spådomme en udstrækning stemmende med det n. t'e. Overensstemmelsen i så henseende taler ikke mindst for at den utvivlsomt jødiske parafrast til profeterne er upåvirket af alt hensyn til det kristelige; senere fornægter en polemisk afvisende holdning sig ikke på dette punkt (se også H. L. Strack i anmeldelsen af Cornill «das Buch Ezechiel»; theolog. Literaturbl. 1886 sp. 113).

På den anden side lade evangelierne skinne igennem, at under den folkestemning, som nærmest var frugt af døberens virksomhed, melder usikkerheden sig, i det fire udtryk gøre hinanden rangen stridig til forventningens betegnelse: menneskens søn, Davids søn, Guds søn og Kristus. En noget anden stilling hævder betegnelsen: *ὁ προφητης* (kun hos Johannes: 1, 21; 6, 14; 7, 40), som i kristelig tid hjemfaldt til det apokryfe (klarest i «klementonerne»; se «frimenighed og apostelskole» 2 s. 151—52); medens angivelsen *ὁ ερχομενος* — med mindelsen om Mal. 3, 1 — tør henføres til det særegne forhold imellem døberen og sidstemanden i profet-rækken (jvfr. s. 9—10). Af nævnte fire udtryk er det første fremmed for folket (Joh. 12, 34); her kommer det i betragtning gennem mulig sammenhæng med Henok-bogens anden profetiske tale (s. 83—4); det forsvinder med ap. g. 7, 56[1]). Af de

[1]) Apok. 14, 14 hører ikke herhen, som den manglende artikel viser; i Joh. 5, 27 erstattes samme mangel gennem sammenhængen.

andre tre betegnelser er: Davids søn den der mest ligefrem knytter sig til den profetiske skrift og synes mest hjemme i folkemunde, hvilket i den helleniserende tid ikke har været. At den fornyede Esra-tid har havt del i denne brug, kendes af Mt. 22, 41—42; Mr. 12, 35; den folkelige brug af nævnelsen kendes især af Mt. 12, 23 og af 15, 22; dertil 21, 9. I menigheden er også denne nævnelse trådt tilbage; den forekommer kun som en henvisning til det forud, profetien (rom. 1, 4; 2 Tim. 2, 8; apok. 22, 11); senere kan julefesten atter have draget den frem. — Det egentlig afgørende må søges i de to sidste udtryk; i menigheden kom de til at gælde som sammenhørende; det hedder Joh. 20, 31, at hvad sammenstillingen af historien med profetien godtgør er, at Jesus er Kristus, Guds søn. Det er dog ikke given sag, at disse to nævnelser gå sammen i én, selv om det synes så i anvendelsen fra modstandernes side (Mt. 26, 63; Mr. 14, 61); forskellen, som endda disiplerne gjorde, fremgår karakteristisk af Mt. 14, 35 — jvfr. Joh. 1, 50 — sammenholdt med Mt. 16, 16; da uden sådan forskel det udmærkende falder bort for Simon Jonas søns bekendelse. Også dæmonerne tiltale Jesus som Guds søn (Mr. 3, 12; Lk. 4, 41), hvilket læsemådens usikkerhed bringer nær hen til Kristus-nævnelsen (Mr. 1, 34). Det spørgsmål kan opkomme, om ikke «Guds hellige» (Lk. 4, 34; Joh. 6, 69) er en selvstændig herhen hørende betegnelse; dog synes Jesus selv at gøre nævnelsen: Guds søn til skelnemærke for disiplerne (Joh. 9, 35); den kan da neppe forstås anderledes end lige med Kristus-nævnelsen. Denne bliver det afgørende i forhold til magthaverne (Joh. 1, 20; 7, 26; 10, 24), og dermed stemmer det, at i menigheden Kristus bliver fra værdigheds-betegnelse til personligheds-betegnelse lige med Jesus — derfor uden artikel —, medens «Guds søn» vedbliver at gælde for værdigheds-betegnelse (1 Tess. 1, 10). Kun én nævnelse når end højere op: herre-nævnelsen (ap. g. 2, 36; fil. 2, 11; 1 kor. 12, 3), men at det ikke er i henhold til israelitisk

talebrug, fremgår af Mt. 22, 42—43. Tilsvarende bliver — især ved sidstemanden i apostel-rækken, Joh. — Guds-søns-nævnelsen løftet op over hvad den gl. t'lig og i folkemunde har været, dog kan der tillægges Kelsos («mod Kelsos' bog 2) den opfattelse, at profeterne ikke have spået om Guds søn, kun om Guds salvede. Deri gør sikkert det n. t'lige sig indirekte gældende.

På psevd-epigraf literatur, nok efter-kristelig men af ikke-kristeligt udspring, kendes kristendommen ikke at have øvet en indvirkning, som skulde hindre i at benytte den som vidne om forventningens styrke i herodiansk tid. I Esra-apokalypsen får nævnelsen: Guds søn ypperste plads; i tredie afsnit (7, 29) tilføjes: Kristus (s. unctus; jvfr. s. 455), men vi så, at talen der neppe er om den, i hvem al spådom kunde ventes opfyldt. I «synerne» — apokalypsens del 2 — har sønnenævnelsen forrang, om den end ikke forekommer i det mellemste, ørnesynet (12, 32); i det hele klinger: hic est unctus som en fjærnere omtale, fremfor som 13, 37: ipse autem filius meus etc. Mærkeligt er det derhos, at i et skrift af kristelig oprindelse: «Hermas' hyrde» ligeså sønne-nævnelse har taget magten fra de to, som ere blevne de rette kristne personligheds-betegnelser, både Jesus og Kristus, og det skønt hverken Hellig-ånden eller englene derfor blive afskårne fra hin fælles-nævnelse. — Baruk-apokalypsen nærmer sig i brugen af Kristus-betegnelsen til targumim; latinsk overs. gengiver den i helleniseret ordlyd: messias. Sådan i syn 4, kedrondalen (29, 3), syn 5 på helligt sted (39, 7) og i syn 7, anden Hebron-åbenbarelse (72, 2) uden nogen sideordnet betegnelse. Derimod stikker Moses-skriftet stærkt af; her slippe alle betegnelser der gå ind under mærket: messianske, i deres sted kommer et helt almindeligt udtryk frem: nuntius. Atter kan dette minde om Hermas' hyrde, («frimenighed og apostelskole» 1 s. 266), men egentlig oplysning yder det kristne apokryfon ikke i så henseende. — Derimod kan det farveløse udtryk anses for at forberede hvad der

var faren for Esratiden ligesom for tiden forud, helleniseringen, nemlig: menighedens opgåen i skolen. I forbindelse med denne blegnende forventning står det fremdeles, at psevd-epigrafien, som ikke var uden hjemmel indenfor skrift-samlingen endda i tiden før bortførelsen, blev fortrængt, ja banlyst. Psevd-epigrafiens modstander og dens afløser var skolen; i den fik i henhold til traditionsgrundsætningen ene de navngivne lærere plads og anseelse (s. 115). Dog ikke altid forslog heller lærer-navn, selv om det regnedes til de ansete; foruden de efterkristelige skrifter med jødisk mærke, som skylde den kristne menighed måske tilblivelse, delvis bevarelse af disse psevd-epigrafiens epigoner, holdtes rent jødiske skrifter opbevarede ved jøder udenfor tallet af dem der havde gyldighed i skolen, nemlig de for hvilke, måske på et senere tidspunkt, kabbala-navnet toges i beslag og som med mer eller mindre føje skulde regnes for langt ældre end de i henhold til fremkomsten jævnsides skrifterne med skole-anseelse kunde gælde for. Skrifter af denne sidste klasse ere især Sohar og J'zirah, af hvilke det sidste med andre flere påny lukkede op for psevd-epigrafi ved fordringen på affattelse ud over Mose dage, ved Abraham. Dog skille disse skrifter sig ikke i anlæg og sprog fra skole-skrifterne; belæringen, som de bringe, er ikke engle-belæring (Henok) men overlevering gennem lære-huse. Fællesskabet med de psevd-epigrafe apokalypser ligger i forventningen, alt som den i hine skrifter var knyttet til en bestemt situation, tilmed i lidenskaben. Forventningen kan ikke være uden lidenskab; dens glød i folket spores også gennem de evangeliske beretninger, uden den vilde et optrin som: indtoget have været en umulighed og lige så det efterfølgende omslag. Den sluktes ikke gennem forargelsen på Golgata så lidet som gennem dommen over tempel, stad og land; derom vidne foruden apokalypsen de navne, til hvilke skrifterne af sidstnævnte klasse knyttedes (Simon ben Jokai, Akiba). Skolen fandt, alt som den blev enerådig over Israels ånds-

liv, som vil sige: optog menigheden i sig, sin opgave i at tøjle og på sin vis retlede forventningen. Det er betegnende at man ombyttede nævnelsen: Davids søn med den søgte: «Perez' søn» i henhold til Rut 4, 18; dermed var klangen afdæmpet. Man opgav intet; forventningen fik sit sted, de 18 bønner (berakoth eller tefilla), som sammen med bekendelsen, der klinger igennem i Mr. 12, 29—33 og efter begyndelses-ordet hedder sj'ma — den omfatter 5 mos. 6, 4—9; 11, 13—21; 4 mos. 15, 37—41 —, udgør enhver Jødes daglige gudsfrygtighed-øvelse (jvfr. Schürer Lehrbuch o. s. v. s. 498—502). I de 18 bønner — 36 har for den senere jødedom en særegen betydning; jvfr. Gfrører Jahrh. des h. 2, s. 411 — finder det sit sted både hvad jødedommen afviser (bøn 12: birkat hamminim, som kan være rettet mod sadukæere og tillige mod nasaræere[1])) og lige så hvad den fastholder, forventningen (bøn 15: lad snart din tjener, Davids skud, opkomme og ophøj ham ved din hjælp, ti på din hjælp bie vi alle dage — lovet være den Herre, som lader frelsens horn frembryde»). Israel har, som dets arvtager — læresædet i Rom —, aldrig opgivet noget (selv «reformen» vil ikke have udseende deraf), heller ikke lidenskaben; sammen med bønnen om det forjættede lyder end veklagen over templets grus; den «lange nat» følger Israel, hvor det end færdes. Men skolen er garanti for at lidenskaben ikke som den gang i Jerusalem får magten; alt er — atter som i Rom, også det hedenske — blevet regelbundet. Selv lidenskaben er krystalliseret.

I hjemfærdstiden har altså den messianske forventning, der skulde udfylde den tomhed, som profetiens indvarslede ophør efterlod, havt skiftende kår. Overgangene kunne påvises. I Hyrkan-tiden fik forventningen

---

[1]) Mod jødekristne anordnedes en tillægsbøn; jvfr. Derenbourg hist. de Palest. 1. s. 344—45. — I de 18 bønner (mesures) ser Renan (Origines 3 s. 64) indledningen til «jødedommens sørgelige historie, som blev midalderens og endda er østerledens jødedom.»

magt, kun indenfor særskilte kredse; det var en mindelse om at hvad der var nået gennem makkabæer-kampen ikke var eller kunde være hvad der skulde komme. Dertil kunde trods den smittende egenrådighed psevd-epigrafien tjene. Under Hyrkansønnerne skulde den hasmonæiske herlighed kulminere (med konge-smykke og -navn); «det brast — som Kierkegård siger — i samme øjeblik i misgerninger, gru og jammer.» Jamren var tiltagende under sønnesønnerne, som lærte det fjerde rige fra varsels-synet — hos hvilket makkabæertiden havde søgt støtte uden hensyn til det profetiske varsel — at kende på nært hold. Dog var der både i Pompejus' færd og i hans skæbne noget der kunde ses som frelse; det kan have forhjulpet forventningen udover afstængningen til et friere råderum i folket; i salmerne kommer med David-sønnen den folkelige tone frem. Det tør antages, at forventningen fra den stund har brudt sig vej; vistnok ere sporene svage i den fyldige skildring, Josef har givet af Herodes-tiden inden skatte-udskrivningen (bog 14—17), men de fattes ikke; på Kvirinus-spørgsmålet (se Schürer Lehrb. o. s. v. s. 270—86) er det her ikke fornødent at gå ind, kun det skal udhæves, at ap. g. (k. 5) sætter ligesom Josef bevægelsen i folket i forbindelse med skatte-udskrivningen. Det er dog det teokratiske røre, for hvilket Josef gør galilæeren ansvarlig, uden at han derved berører noget messiansk. Hvad Josef berører af større betydning for det messianske er, at Herodes-tiden er dagene for rabbinismens udfoldelse, hvormed Esratiden kulminerer (Oldskr. 14, 9, 4; 15, 1, 1; 10, 4: Pollio og Sameas; 17, 6, 2: Judas og Mathias); denne mødtes med forventningen i folket. Sådant blev det præg, hvormed Israel tegnes i evangelierne: undergivet rabbinisme og holdt i ånde gennem forventning (Joh. 6, 14); denne sidste er flerfarvet alt efter kredsene, hvori den rører sig, og det kendes at være i god historisk orden. Dermed samledes ved til en ild, som skulde bringes til at blusse (Lk. 12, 49) i de dage, som ere nævnede: frelsens tid (Lk. 1, 69; 71; 77;

19, 42), men den fængede på forskellig måde; derfor fandt skolens mænd, som tidligere havde søgt ære i at frede om den h. ild (2 mak. 1, 31—36), herefter en opgave i at dæmpe den.

Dertil kan henregnes hvad der meldte sig klarest i jubilæernes bog men allerede (eller: også) i «Mose optagelse», blikket på tiderne som det overskuende og derigennem beregnende (det overskuende kommer også frem for Kristi menighed men hvor forskelligt: i det apostolske overblik[1])). Derfra er overgangen lagt til rette til behandlingen i skolen. Ved denne kom tilstanden i det hele til at overskygge den personlighed, hvortil alt var knyttet, til hvilken nævnelse fæstedes, den messianske. Alligevel var et berøringspunkt dermed givet imellem psevd-epigrafiens apokalyptiske højhed og sammes modsætning, det jævnere skolestade, som efterhånden mente at måtte afse endda den form af apokalypse, som egentlig hørte Esratiden til: stemmens datter (s. 270n.); berøringspunktet var et helt forstandsmæssigt: tidens beregning (jvfr. Gfrörer Jahrh. des H. 2, s. 198—212). Der fattedes ikke tilknytning hos profeterne forud, netop de to som i hjemfærdstiden nøde særlig anseelse: Daniel og Jeremias; de 70 år og end mere de 70 uger (syvtider) indbøde til beregning. Og dog vare de så lidt som psevd-epigrafiens tidsbestemmelser, der trådte i dette spor, lagt an på at omspænde tiden, de skulde kun tjene som fingerpeg for hvor langt der var tilbage. Nærmest dertil slutter sig den enestående tidsbestemmelse i Henoks bog, de 70 ætled, som skulle hengå fra den stund, «vægterne» tages i forvaring, indtil de lede dom, som bliver dagenes ende (s. 80; 98). I samme bogs del 2 lægges nok sær vægt på tidens beregning, den gøres til det der udmærker Israel fremfor folkefærdene (s. 88); alligevel optages i «drøm-

[1]) Hos Homer møder *προσσω κ. οπισω*, det rette erfaringsmærke (således Iliad. 18, 250), også som betegnelse af det profetiske (Od. 24, 452). Området går ikke ud over den personlige livskreds.

mene», som fremstille tidens indhold, beregningen ikke; heller ikke «ugernes apokalypse», som synes at antyde noget sådant, vil indfri tilsagnet; ja tidspunktet for vægternes dom ansættes, uden at der mindes om hvor lang tid der kan være forløben, siden de bragtes i forvaring. — I Esra-apokalypsens slutnings-afsnit (14, 11) antydes en deling af tiden, den synes at gælde den hele tid — duodecim partibus divisum est seculum (s. 459) —, og lige så angives hvad der står til rest, 1½ (eller 2½) dele af det hele, hvilken samme tanke, noget mere udført, forekommer hos Baruk (k. 27—28; 42; jvfr. s. 464 fg.). Ja i slutnings-synet — andet på Hebron — forsøger Baruk en udsigt over tiden; dermed sættes beregningen ikke i forbindelse, uden at overblikket derfor tilnærmelsesvis bliver det apostolske. Det ser ud som en forvildet overlevering, når der i et kristeligt apokryfon af gl. t'ligt indhold — patriarkernes t'e — tales om Levis forsyndelse i 70 uger (jvfr. s. 128).

Det er først med Mose-typen, at tidens måling — ti videre indtil dette formelle føres overblikket ikke ud — for Guds husholdning bliver sagen. Moses står i tidens midte: 2500 år efter skabelsen; lige så lang tid — mærket som CCL — skal forløbe a receptione mea usqve ad adventum illius («ille» enten: cælestis 10, 3 eller: nuntius 10, 2). Det fører lige ind i talmuds bestræbelser i samme retning, hvorved dog overblik er tilbagevigende, målingen bliver alt. I traktat sanhedrin — nr 4; fjerde seder, den særlige straffe-balk — hedder det: «verden skal ikke være af kortere varighed end 85 jubilæer; i den sidste kommer Davids søn». 85 jubilæer udgøre 4250 år. Dette søger — som jævnlig i talmud — støtte ikke ene i overlevering men i en tilkendegivelse ovenfra, ikke dog stemmens datter men atter overlevering, knyttet til navnet: Elias. Men i huset Elias — rimeligvis en rabbi, 50 år efter Nehemias — taler en overlevering om en mere udstrakt tidsdeling: 2000 år bestod verden uden lov, 2000 år under loven og 2000 år skal den bestå under Messias.

De to angivelser ere ikke uforenelige; efter den første måtte Davids søn komme (ɔ: være kommen) i femte jubelperiode af anden angivelses sidste afsnit, ikke netop som denne anden overlevering synes at mene med år 4000. Dog er det neppe denne tidsmåling, som har fundet vej til kristent område (Barnabas k. 15 og ellers hos fædrene); snarere stemmer den kristelig godkendte fra kabbala, overleveringen jævnsides talmud; også siges den — som alt hvad der er fremkommen ad samme vej — at have aldersfortrin, særlig for overleveringen i huset Elias. Ved en ny-tids rabbin — Manasse ben Israel — gengives den, idet den kaldes «en udtalelse af de guddommelige kabbalister, som Plato har fulgt i Timæus», således: «den lavere verden fornyes efter 7000 års forløb men himlene først efter 50000 år; det er en overlevering som fra Adam skal være nået til Heber, hebræernes stamfader, og er bekræftet ved Moses; den antydes også ved skaberværkets 6 dage og ved salmistens ord: 1000 år ere for dig (Gud) som én dag; 1000 år kaldes en Herrens dag.» Det kan være samstemningen imellem skaberværk og verdens varighed, som fra kristent synspunkt er fundet tiltalende; ikke mindst derved er forskellen kendelig på de to overleveringer: talmudisk og kabbala'ens; i den første er Messias fremtrædende, den sidste, der melder sig som den ældre, drejer sig ene om verdens (tidens) varighed og fornyelsen, uden at Messias' komme og hans del i værket betones eller blot nævnes. Deri stemmer denne overlevering jævnsides talmud ikke med hvad der forekommer i kabbalaens hovedskrift, sohar, hvor i reglen den messianske personlighed stilles i forgrund; således, når det hedder: «menighedens forening med Messias skulde have fundet sted på fjerde dag [altså som overleveringen i huset Elias; den er fra kristen side tagen til indtægt]; den dag er forbi. Nu vil han komme sjette dagen, følgelig på sabbat [nemlig om aftenen, som regnes til sabbat; jvfr. Sak. 14, 7]; til den tid, som er sjette tusindår, skal Israels konge komme, og menigheden forenes med sin

egteherre.» Jvfr. i det hele Corrodi Gesch. o. s. v. 1, s. 262—79. På kristen side kunde man få brug for begge overleveringer, den fra Elias og den fra Adam, idet man anvendte hin på første komme (i kødet), denne på genkomsten (i herlighed). — Betegnende er forskellen på udgangspunkt for beregningen i skole-overleveringerne og i apokalypserne; i disse bliver det sorgen over tabet, altså hvad der ligger i grus, som fremkalder forlængsel efter den (det) der må bøde på sorg og savn; heller ikke Kristi menighed er fremmed for sådant suk (åbenb. 22, 17). På det kølige skole-stade er sagen helt en anden; til grus og aske sés neppe hen, templet måtte jo vige for skolen! det der tilstræbes er overblik, som netop afslører forskellen på synagoge og apostel-skole i henseende til stedet (tidspunktet) for Messias. Forståelse er sagen. Lidenskaben kan dog ikke svales uden at der med det samme lægges dæmper på forventningen; det er den mystiske overlevering, den skolen ikke vedkender sig, kabbala, som fastholder at «bruden bier på brudgommen». Derved mindes man om tvivlen, der rejstes i Jamnia — dog for at fjernes —, hvor vidt højsangen «gjorde hænderne urene» d. v. s. kunde gælde for hellig-skrift (jvfr. s. 113 fg.).

Denne udgang på opgørelse imellem menighed og skole lod kundskaben gå for alt, som kendeligt er i farisæismen (Joh. 7, 47—49; jvfr. Lk. 11, 52). Der blev trang til at værne om livets totalitet mod intellektuel ensidighed; også i den henseende er Israel præfigurativ; jævnsides skolastiken står mystiken. Ikke blot jævnsides som gælder om kåbbalaen, hvis adskillelse fra misjna er af senere datum; modsætningen blev udpræget i en livs-skikkelse ved dem der alt ere betegnede som modsætningen til retningen, ikke blot i rådet men i lærehusene (s. 487): essæerne. En ligefrem berøring imellem disse og farisæere kendes ikke; men om den har fundet sted, måtte den falde ud til modsætning. Før Herodes nævnes essæerne kun under kampen imellem Hyrkan-sønnerne; dog opføres de (oldskr. 13, 5, 9) sam-

men med partierne i rådet under makkabæerkampen og ligeså har man villet finde essæerne i Asidæerne (1 mak. 7, 13). Herodes synes at have fremdraget partiet, ihvorvel det som stående udenfor rådet neppe har lagt an på politisk indflydelse; måske just derfor, det er det profetiske element, han kunde mene at have fundet (oldskr. 15, 10, 5); heller er neppe navnelighed[1]) med den herodianske fostersøn (ap. g. 13, 1) tilfældig. Josef viser sig, skønt han er farisæer, alt andet end fjendtlig mod essæerne; han vil udpege dem som pytagoræere (ssteds § 4); det er som om ved den lejlighed Banus' disipel på ny lever op (Josefs levnet k. 2). I farisæerne vil han se israelitiske stoikere; begge retninger kunde være fælles om en vis politisk interesse; når pytagoræerne optrådte på sådan vis var det som reformatorer i sædelig retning. Dog har det politiske aldrig været farisæernes hovedsag; rimeligvis er det elementer af den art, som have udskilt sig fra farisæerne og bleve — for at tale med Josef — «den fjerde filosofi», den som nævnedes efter den galilæiske (gavlonitiske) Judas; om hvem det hedder (oldskr. 18, 1, 1), at han forenede sig med farisæeren Sadduk. Hvad essæerne havde fælles med pytagoræerne, er samfundsinteressen, ikke statsborgerlig men i det sosiale spor. De sluttede sig sammen og overtoge ved indtrædelsen i fællesskabet forpligtelser; dertil hørte skærpelse af lydigheds-pligten; ti — siger Josef med næsten apostolske ord — «herredømme monne ikke være uden Gud». De undgik dog ikke at inddrages i følgerne af de politiske storme; ja hårdt ramte som de bleve af den romerske forfølgelse kunde de æske æren for det nye martyrium, som i synagogen fortrængte makkabæertidens (jødekrig 2, 8, 10); det ældre blev opretholdt som lysende forbillede på kristent område. Filo hævder for sin tid — forud for undergangs-kampen — den ros før essæerne, at selv tyrannerne intet kunde lægge dem til last.

---

[1]) *Μαναημος—Μαναην.*

Det er gået essæerne som andre flere, at den tilbagetrukne stilling har tilvendt dem opmærksomhed. Af jødiske parti-navne er det ene essæernes, der er nået ud over hjemmets landegrænser, som ses af Plinius (naturalis historia 5, 17) og af hvad Evseb («evangelisk forberedelse» 9, 3) meddeler som Porfyrius' udtalelse, hvilken synes støttet på Josef. Filo skænker dem omtale i skriftet «om den retskafnes frihed» (Evseb anf. skr. 8, 11—12); han bringer dem i linie med de nærmere stående terapevter i skriftet «om beskueligt liv», om hvilke Evseb melder i kirkehistorien, som det synes i den tanke dermed at have gjort essæerne fyldest. Man har søgt forskellen på essæere og terapevter enten kun i det stedlige, hine knyttede til Palæstina, disse til nil-landet, eller — som Filo — så at hine betegnes som mere praktiske, disse som levende i og for det beskuelige [1]). Det beskuelige stod sig bedst ved uvirksomhed; essæerne derimod overtoge forpligtelse «ikke at bruge magten i overmod» (jødekr. 2, 8, 7), og derved udelukkes med uvirksomhed det egentlig afholdende. De gå ikke ind under betegnelsen: anakoreter eller også kønobiter (i den senere forstand). Deres tilbagetrukne stilling mærkes ved et enkelt træk: fjernelse fra templet, idet de havde offertjeneste for sig; dog blev tempel-forholdet hverken fornægtet eller fjendtligt omsat; de bragte gaver (*αναθηματα*) til templet, som kunde være mindelse om Jes. 16, 1. Heller ikke har den tilbagetrukne stilling været det eneste karakteristiske for dem; måske må det nok så meget fremhæves, at de ikke let optrådte enkeltvis. De havde ikke nogen enkelt stad (*μια πολις*); i Jerusalem nævnes en «essæernes port» (jødekr. 5, 4, 2), ja de boede «talrige i enhver stad» (anf. skr. 2, 8, 4). Dog siger Filo, at de skyede byerne og foretrak landet; begge an-

---

[1]) Kritiken frakender Filo skriftet om beskueligt liv (Lusius-Strasborg 1880); dette skal være affattet af en kristen i kønobitisk interesse. Evseb får da fuldere ret end han kunde ønske ved at hilse terapevter som troens egne.

givelser kunne forenes. Gfrörer (Philo u. d. alexandr. theosofi) mener, at sidstnævntes ord bestemmes nærmere ved det efterfølgende: «i enhver by» kendes ordenens forsørgere; især de fremmedes, således at forsørgerne (κηδεμονες) måtte være håndværkere, idethele samfundets gifte medlemmer; medens massen kan have søgt landet, dertil afsides egne. Deri måtte ligge en fremhævelse af ugift stand, som er fremmed for jødedommen; i alt fald har der efter Josef (anf. sted § 13) været forskellige meninger blant essæerne om egteskab. Josef anvender udtrykket: κηδεμων (anf. st. k. 4) med hensyn til det træk, at essæerne på vandringsfærd — altså når de optræde som gæster (ξενοι) — intet førte med sig, kun vare de bevæbnede mod røvere; hvor de kom, fandt de deres egne og vare i det fremmede som hjemme. Denne vandrefærd kan udpeges som tredie ejendommelighed; om den måtte Jesu og hans disiplers færd minde — ti hvad der er sagt om farisæerne og i det hele rabbinerne Mt. 23, 15, er neppe noget lignende —; derfor kan der søges en hentydning til essæisk ejendommelighed i udsagnet: Mt. 10, 40—42. Lærerne karakteriseres, som navnet: synedrion antyder, ved det sam-siddende. Optagelsen i fællesskabet var ingen let sag; deri kan der atter ligge en modsætning til farisæerne (Mt. 23, 15). Den der attråede optagelse, prøvedes i tre år; med optagelsen overtoges edelige forpligtelser, tillige den sidste ed, de turde aflægge (jvfr. oldskr. 15, 10, 4; berøringen med farisæerne ved den der omtalte eftergivelse af eden peger snarere på en modsætning, som atter stemmer med Mt. 23, 16—22). Når de med alt det (eller: desuagtet) ikke nævnes i n. t's historiske skrifter (heller ikke i brevene, hvor de dog kunne være kendelig påpegede), så kan det have god grund; den der havde ærinde til folket, hvis vandrefærd altså havde en helt anden betydning end essæernes, måtte få berøring med dem der lagde an på at være folkeledere (Mt. 23, 24; Lk. 6, 39) fremfor med dem der ikke attråede noget sådant. Deri har man villet

søge en stiltiende godkendelse af essæerne på farisæernes bekostning; neppe dog med føje.

En vis samstilling imellem farisæer og essæer antydes endog i Josefs skildring og får bekræftelse ved vidnesbyrd fra n. t'ligt område; den må søges i en ideal stræben. Samme kommer renest (uden bihensigter) frem hos essæerne men tør heller ikke frakendes farisæerne; det er hvad der skilte sadukæerne fra de andre partier — hvad der foruden disse tre nævnes som jødiske partier, er andenhånds dannelser —, at de have vist sig utilgængelige for idealet; derfor kunde der ikke blive tale om deres retfærdighed eller blot om deres lære, som Herren talte først og sidst om farisæernes (Mt. 16, 12 kan ikke anføres derimod, da udtrykket der er nedsættende; jvfr. også Mr. 8, 15). Men forskellen var stor på farisæernes og essæernes idealitet, alt som den antydedes allerede i parti-nævnelserne. Den fraskillelse, som navnet: p'rusjim udtrykker, er den som antydes Lk. 18, 10—11 (den bedende farisæer); ved den kunde de stilles i klasse med kasidæerne, som dog ikke på den måde udgjorde et parti; fraskillelsen skulde være udmærkelse. Af essæernavnet, kun af det, giver Josef en forklaring: det tredie parti synes at kaldes så, alt som de der «indøve hellighed» (*σεμνοτητα ασκειν*, Jødekr. 2, 8, 2). Der er en vis dobbelthed ved nævnelsen; stamordet: אָסָה[1]) eller אָסָא peger i hebraisk form på det til skade komne eller på afsavn, i dialekterne på lægedom. Med begge opfattelser kan Josef bringes i samklang, når han taler om essæerne som udøvere af lægekonst og lige så når han fremhæver formuefælledsskabet, som bliver et afkald (derved anslås tallet

---

[1]) Evald og Hitzig ty til det syriske, som Schürer (anf. skr. s. 601) tiltræder; derfra lånes-ordet חֲסֵא med betydningen: from, altså som *Ασιδαιοι*; lige så skriftet «om den retskafnes frihed». (*Εσσαιοι ἢ ὁσιοι*). Meget vovelig er Edersheims forslag at udlede Essaræernavnet af הִיצוֹנִים dem udenfor (the life and times of Jesus the M. 1, s. 332—34).

til over 4000 af mandkøn; oldskr. 18, 1, 5 og ligeså skriftet «om den retskafnes frihed»). Det er i det sidste træk, helligheden må søges, alt som fremgår af hvad der siges næst efter hin navneforklaring: «Jøder ere de af æt men elske hinanden indbyrdes fremfor de andre». Det er sagen, at de ville give menighedslivet en inderligere skikkelse end der rummedes indenfor det teokratiske eller lærehusets ramme; mistanke om afvigelse fjernede de ved at ære lovgiverens navn næsten lige med Guds (man bemærke, at i hele tiden inden adspredelsen var Mosenavnet kun lovgiveren forbeholdt). Romerne vilde tvinge dem til at forhåne lovgiveren, men til alle pinsler, som i den anledning påførtes dem, havde de kun et smil. Det blev da fremdeles forskellen på farisæere og essæere, at hine lode sig nøje med skole-stillingen, disse tilstræbte — og iværksatte — et hele personligheden omsluttende samfundsliv. Vilde de dermed foregribe forventningen? At vi intet vide om hvor vidt de holdt plads åben for messias-forventningen, kan til fulde forklares af at vi kun kende dem af berøringer, som ligge udenfor det n. t'e; om farisæerne vilde under samme vilkår heller intet vides i så henseende. Man har villet forbeholde essæerne Mose-typen, på messiansk område; det kan have rimelighed (frimenighed og apostelskole 2 s. 151), men den mening, at de skulle være blevne stående ved loven og have afvist profeterne, søger støtte (Gfrörer Jahrh. des Heils 1 s. 258—72) ved Epifanius, hos hvilken sene hjemmelsmand den kan forklares af overførelse fra det gnostiske; den peger altså nærmere på ebionæer end på essæer.

Udenfor berøring med kristendom kunde essæerne ikke blive. Man vil forstå, af hvad der er sagt om forskellen på farisæer og essæer, de to retninger, som hver på sin måde optoge Israels livs-element i sig, det sadukæerne synes at have fornægtet, at kristendommen, så længe den såes overvejende som en ny retning indenfor synagogen, måtte få stærkest berøring med farisæismen,

men efter brudet alt som den udformede sig i menighedsskikkelsen måtte berøringen med essæismen ligge nærmere. Vistnok er dette sidste forhold historisk langt dunklere end det første, ligesom der for essæismens vedkommende ikke må forudsættes noget omslag i forholdet, sådant som det to gange må være indtrådt for farisæismen; først omslaget efter åndsudgydelsen i modsætning til personlig bekæmpelse af frelseren (Joh. 12, 42; ap. g. 15, 5; jvfr. 6, 7; 21, 20), så tilbagegang i talmudismen. Hvor måtte essæernes første spor på kristent område være at søge? Ingen af hine to retninger var asketisk anlagt, mindst dog farisæerne; når derfor en asketisk farvet jødisk eller jøde-kristelig retning melder sig, må den antages at pege på essæerne. Sporet ligger indenfor pavlinsk kreds (br. til rom. k. 14 og br. til Kolossæ; måske br. til hebræer), men sammes rette sted er Jerusalem. En enkelt, i den henseende fremtrædende er Jakob, Herrens broder, vistnok især i Hegesips tegning (Evseb k. h. 2, 23), for hvem det sagnagtige har en betagende magt, lignende som det fra mak. 2 kendes at have fået for jødedommen i det hele. Også ap. g. viser Jakob afvigende fra den kristelige farisæisme (ap. g. 21, 20 fgg.), modvirkende samme; dog har hans indflydelse på de jerusalemske kristne været stor (Gal. 2, 12), uden at Pavlus vil rokke dens berettigelse (Gal. 2, 9; 1 Kor. 15, 7), ligesom denne heller ikke udenfor Jerusalem finder al «lovmæssig» kristendom uberettiget (εννομος, 1 Kor. 9, 21; Tit. 3, 13—14). Det er dog fjernere efter-apostolsk tid, som bringer utvetydigt vidnesbyrd om en essæisk farvet kristendom (klementinerne); Justin har end ikke (frim. og apostelsk. 2, s. 141—42) antydet essæere som farisæeres afløsere på kristent område. Følgelig må overgangen, tilmed omslaget for essæerne være kommet noget brat; rimeligt bliver det dog at gå tilbage til templets fald som det stødgivende; Evseb synes at antyde Trajans tidsalder (k. h. 3, 35). Et mærkeligt, men enestående vidnesbyrd om essæisk offertjeneste som fort-

sættende sig på kristent område, mødte i sibyllinerne (bog 7; jvfr. s. 222—3).

Ved siden ad dette faktum: en essæisk farvet kristendom, som vel ikke uden fare for at glide over i hæresi dog fortoner sig både i tiden forud, den apostolske, og ligeså i tiden efter apostolskolens ophør, står det andet: psevd-epigrafiens overgang til den kristne menighed, som bliver på den ene side forskydelse, på den anden, efterdannelse og fortsættelse (de tolv patriarkers testament[1]); skulde deraf kunne udledes noget i tilbagevirkende retning om essæernes forhold til psevd-epigrafien? Farisæerne stå atter her helt anderledes; for deres vedkommende peger intet på en sammenhæng med psevd-epigrafien. Dog fandt vi i «Mose himmelfart» (k. 5) den farisæiske sigtelse mod hasmonæerne optagen; alligevel kalder også Schürer (Lehrbuch o. s. v. s. 541) denne psevd-epigraf modstander ad farisæerne, skønt han ikke vil erkende den for essæisk. Her kommer atter Josefs skildring af essæerne, som nok må kaldes den pålideligste, der haves, i betragtning. Hans beretning om optagelse i samfundet lyder næst omtalte (s. 505) indskærpelse af lydighed mod magthavere på stræng overholdelse af sandhedspligten (at imødegå løgnen og intet at dølge «for partifællerne»), hvortil knyttes forpligtelsen til at overlevere lærddommene uforvanskede — afholdenhed fra røveri må have særlig grund i tidsforholdene — og endelig, «at tage sektens bøger i forvaring samt engle-navnene» (jødekr. 2, 8, 7). Forud er det sagt (ssteds § 6), at partiet granskede gamle skrifter sigtende til sjæls og legems tarv, dernæst (ssteds § 12), at der blant dem findes profetisk begavede, hvilke sysle med h. bøger og forskellige indvielser (*αγνειαι*), ligeså med profeters udsagn, hvorhos anmærkes,

---

[1]) «Hyrden» hører ikke herhen, dels fordi den ikke er psevd-epigraf, dels fordi den hviler på andre forudsætninger end psevd-epigrafien, selv i kristelig skikkelse; jvfr. «frimenighed og apostelskole» 1, s. 256—58.

at i reglen holde deres forudforkyndelser stik (Josef noterer prøver fra Aristobuls dage indtil Arkelaus'; oldskr. 13, 11, 2; (Juda); 15, 10, 5 (Manaem); 17, 13, 3 (Simon)). Tvætninger, som indenfor essæisk farvet kristendom gøre omskærelsen rangen stridig, udpeges i psevd-epigraferne ikke, ja Schürer finder i «Mose himmelfart», det dunkle k. 7, polemik derimod; i Josefs skildring kendes nævnte skik foruden hvad anført er om de profetisk begavede som knyttet dels til måltiderne, ikke omfattende blot hænderne som Mr. 7, 3—4, dels til optagelsen; i sidste fald betegner den tilstedelsens andet trin, eden det tredie, hvormed fulgte delagtighed i måltiderne, det fulde samliv. Hvad der i dette berører sig med psevd-epigrafien er fastholdelsen af særlige skrifter som forpligtelse for alle, i det hele en vis forkærlighed for skrift, medens esratiden helst i udgangsperioden lagde vægt på den mundtlige lov ved siden ad den skrevne; dernæst tendensen til hemmeligholdelse, som ikke finder anvendelse på farisæerne; hykleriet som tillægges disse i det nye t'e, har intet fælles med hemmelighedsfuldhed.

Om end i henhold dertil et forhold imellem den historisk hjemløse psevd-epigrafi og essæisme ikke tør afvises, kan dette dog ikke omspænde psevd-epigrafien i dens helhed; al den stund først i Henokbogens sidste to kapitler tilstedes essæisk indvirkning. Det som her skulde kaste lod i vægtskålen til gunst for psevd-epigrafiens essæiske karakter, er jubilæernes bog. Den gælder for antifarisæisk, særlig rettet mod farisæernes kalendervæsen; og tilkender man den en partifarve, om end derfor ikke tendentiøs (v. Langen Judenth. in Pal. s. 94), kan den da henføres til anden side end essæisk? Ikke uforligeligt dermed er det politiske — antiromerske — udbrud: Jakobs tiltale til Esav, altså som i Esra-apokalypsen, den ene gang retorisk, den anden gang symbolsk (s. 457—8); standpunktet er derfor ingenlunde nævnte ældste apokalypses men lige så lidt de seneres, Esras og Baruks. Hvad der skiller, er Mose-typens psevd-epigrafi; den lader

lovgiveren fortone sig i profeten, hvorved denne bliver «den første og den sidste». Messias går op i forbilledet. Og sammen dermed må udpeges måden, hvorpå templet omgås. Esra- og Baruk-apokalypsen vedkende sig i fuldt mål Henok-apokalypsens synsmåde, at templet er midtpunkt i folkets liv, husets skæbne er afgørelsen for det hele; hvorimod i psevdepigrafien under Mose-mærket dette forbigås eller forbisés (s. 471); hverken opførelsen eller nedbrydelsen, ej heller besmittelsen bliver berørt. Et sådant køligt forhold, som talmudismen først senere fremviste og dog på anden vis, stemmer med essæernes stilling til templet. Men også på anden led gør en ny synsmåde sig gældende i udgangs-tidens psevd-epigrafi; det apokalyptiske fortrænges af en spidsfindig, tit smålig beregning; den tidligere dristighed kan måske få efterklang, derfor ikke sidestykke. Unægtelig er i Henok-apokalypsen, altså i klassens ældste repræsentant, anlæget mest storslået; i psevd-epigrafien under Mose-mærket bliver opgaven tilslutning til det som forelå i skriftsamlingen; uagtet jubilæernes bog («lille genesis») er som første part af «Mose himmelfart», kan den nok være yngst af de to skrifter. Lad end tendensen røbe sig som antifarisæisk, vi finde os dog ved den stillede på overgangen fra frilands-avlen, som den tidligere psevd-epigrafi selv i dens tilslutning til Daniel tør kaldes, til lærehusene med den strænge skoletugt. Det er som inden afslutningen i talmudisme farisæismen må optage essæisme i sig, således spalter essæisme sig til de to modsatte sider: jødisk skole og kristen menighed. Alt som vejen til den bogførte, synagogale lærddoms-overlevering går i retning ad det sagnagtige gennem haggadaen, således kan modsætning endda opretholdes af ovenfor antydede ord: mystik — skolastik, som atter spiller ind i forholdet imellem haggada og halaka, hvis mellemværende tør opfattes ikke som jævnsides hinanden men inde i hinanden[1]).

---

[1]) Dog var forskellen stor; den betegnes (Edersheim life and times

Derfor har fremstillingen, som her er opgaven, nået sin grænse med jubilæernes bog; i dens sidste eftervirkning er hjemfærdstiden kommen til ende. Til det der udgør denne tids ejendommelighed henførtes (s. 15—16) forholdet til kulturmagterne som et stødgivende udefra, idet Israel hvad enten givende efter for påvirkning eller modsættende sig samme ingensinde afviste den, hvorom vidnesbyrd foreligger i hjemfærdstidens literatur, som tildels nok falder udover tidsgrænsen men førtes i pennen under de ved hin tid satte vilkår. En antydning af grænsen er given ved jubilæernes bog, som peger på den magt, skolen tiltog sig over menigheden; det egentlig skel-sættende er dog først brudet med hellenismen, som end ikke var tilsigtet ved den makkabæiske indsigelse mod forgribelsen, ej heller gennemført ved Esratidens fornyelse (s. 412—13). Vistnok var i dennes fremgang modsætningen til hellenismen bleven i voksende grad, og kunde man siden lægge det an på at give det udseende som om det der rettelig var et udslag, noget fremkommet, havde været fra først af. Til den ende vilde man fra talmud-stadet henføre tidspunktet for hellenismens banlysning til den første kamp med romerne (s. 445). Det kunde lade sig gøre eller dog forsøges, al den stund Israels historiske sans, hædersmærket fra gamle dage, næsten udsluktes, især da det måtte opgive folkelig tilværelse. Makkabæerbogens forfatter og Josef tør kaldes de sidste historieskrivere, som bleve fremlokkede den ene ved kampen mod syrerne d. e. hellenerne, den anden ved kampen mod romerne; i tidsrummet imellem dem får alt sagnet magt, og kun ved hellenismens håndsrækning bliver Josef historieskriver[1]). Den rabbinske

---

of Jesus the Messia 1 s. 105) således: »Halakah angav med pinligste nøjagtighed alt vedrørende livsførelsen men berørte ikke det indre, tro og moral; hvad der henhørte til tro og følelse, det var emnet for haggada.« [1]) Man har forsøgt (Derenbourg) at skrive en »Palæstinas historie efter talmud og rabbinske kilder«; dens mager-

banlysning af hellenismen, hvori kampen med Rom måtte give sig et udslag, findes i traktat sota — den israelitiske ægteskabs-balk — og gengives således (Gfrörer Philo o. s. v. 2, s. 350): tum dixerunt rabbini: execrabilis esto qvisqvis mactat porcos, execrabilis item esto, qvisqvis filium suum edocet sapientiam græcam. At tidspunktet for denne banlysning er flaviernes tid, røber sig, når det hedder: in bello Titi decreverant, ut demantur sponsarum coronæ — et ne qvis doceat filium suum græce. Ved denne ytring betegnes også kvindekønnet som berørt af banlysningen, da bekransningen var hellensk skik (jvfr. Tertullian de corona militis k. 9; 12—13: coronant et nuptiæ sponsos). Vilkårligheden i ansættelse af tiden er ikke enestående; talmud henlægger ødelæggelsen af templet på Garisim i Hyrkans dage til Aleksander den stores (Derenbourg histoire etc. 1, s. 43) og således oftere. Til den ligefremme banlysning slutter sig de skærpede bestemmelser, 18 i tallet, til at vanskeliggøre samkvemmet med dem udenfor (samme 1 s. 272—75). Dog vil nævnte nutidsforfatter (anf. skr. s. 361 n. 1) lægge en mere indskrænket betydning i forholdsreglerne mod det græske, som om med græsk kun mentes aleksandrinsk; banden over hellenismen henføres (ssteds. s. 406—7) til Kvietus-kampen under Trajan (jvfr. her s. 157)[1]).

Dermed var proselytismens tid omme; vel blev det ikke forment at tilstede fødte hedninger, men de bleve kun tålte; broen som hidtil ledte ind i synagogen, havde hellenismen været, hvortil kom forandringen i dette forhold, som voldtes ved kristendommen, især fra den stund, menigheden opgav al forskel som var grundet i herkomsten. For Israel begyndte hjemløshedens tid; men aldrig

---

hed beviser det ovenfor sagte. Formelig karrikeret blev historieskrivningen ved Josepon ben Gurion (Delitzsch Gesch. d. jud poesie s. 37—40). [1]) Det er forklarligt, at synagogen under senere tiders forandrede forhold atter satte sig i et vist forhold til hellenismen d. e. den klassiske literatur; jvfr. Delitzsch Gesch. der jöd. poesi s. 141—43.

har folke-skellet været draget skarpere end da Israels liv udformedes i det under skole-åget hengivne menighedsliv. Dog helt ensformig var opfattelsen ikke. Som på ethvert punkt af jødisk liv og synsmåde stode også med hensyn til proselytismen Hillel og Sjammai mod hinanden. I banden over hellenismen har den strængere retning med henhold til Sjammai vundet overtag (jvfr. Derenbourg 1 s. 229); alligevel blev Hillel anset for farisæismens talsmand, og når skoledelingen beholdt magt i hjemløshedens jødedom, måtte også den tjene fastholdelsen af noget ufortabeligt.

Endnu på ét punkt viser sig forskellen på hjemfærd og hjemløshed, og det er her af sær vigtighed. Inden man begyndte med at bogføre — hidtil havde lærddoms-overleveringen været i lærehusenes værge —, måtte der være sikker rede på skrifterne, som turde sammenstilles med loven. Det kan ikke bestrides, at som for Josef er for n. t'e «skriften» et ikke blot indtil videre sluttet begreb (s. 163—65); det tvivlsomme var endda skrifternes tælling: 22 eller 24, en tvivl, som for ingen af de nævnte er vitterlig. Hin, som Josef med nøjagtighed angiver, var den ældre, denne fik og beholdt magt i rabbin-skolen. Dog kunde ved sådan forskel i tællingen — rabbinskolen giver først sin kendelse i traktaten: baba batra d. e. ejendomsrettens balk 3[1]) i talmuds seder 4 — døren blive holdt som på klem ikke blot for skrifter, som hørte hjemfærdstiden til: Ester og vistnok kohelet; men også for et skrift fra dagene forud: højsangen (som kohelet under Salomo-mærket). Af Josef synes de to under samme mærke at regnes blant «de fire til rest» som de der angive grundrids for en livsførelse; derimod kan tællingen af 13 fra Moses til Artakserkses neppe udfyldes uden Ester (jvfr. teol. tidsskr. 1880 s. 577 fgg.). Imidlertid tvistedes de to rabbin-skoler derom; afgørelsen

---

[1]) De tre balke ere hver især betegnede som baba, pert; den første, mellemste og sidste.

kom ved synedriet i Jamnia (90 efter Kr. se s. 113—15). Dermed var det givet, at af hjemfærdstidens literatur tilstedtes kun hvad der kunde ligefrem gå ind under de 24. Det var — efter banden over hellenismen, som knyttes til rabbi Gamaliel II's navn —, selvfølgeligt med hensyn til hin literaturs aleksandrinske part og lige så med hensyn til dem der med hjemsted i Palæstina vare — som græsk Esra — affattede kun på græsk; men det udstraktes til alle som på nogen måde bare helleniseringens mærker. Det kan have kostet overvindelse med hensyn til jerusalemsk visdomsbog, hvis benyttelse i talmud kan påvises. — «Ben Siras ordsprog» er titlen også på et eget jødisk (hebraisk) skrift[1]) —, men også derved bekræftes prisgivelsen af den literatur, hvortil hin hører. — End mindre kunde den antihellenistiske — og dog på sin vis helleniserende — literatur i apokalyptisk form komme i betragtning trods tilslutningen til Daniel; det samme gælder om jubilæernes bog og dennes sammenhæng med haggadaen.

Den kristne menighed lukkede op for de udstødte. Vistnok udeblev heller ikke her sigtelse og deraf flydende udelukkelse, men det tog tid; der hengik flere hundred år, inden begrebet af den nye pagts skrift, der fremkom under vilkår så grundforskellige fra den gamle pagts (uden noget folke-mærke), blev afsluttet for at indlemmes i «skriften» simpelthen. Så blev skel sat imellem hvad man vilde fastholde og hvad man skønnede at måtte slippe uden derfor dog som rabbinskolen at bortstøde.

---

[1]) I «rabbinische blumenlese», Hannover 1844 s. 67—84 (anførslen efter Ewald); det har (Reuss Gesch. der h. schriften a. t's s. 553) intet fælles med græsk Siraksbog, må følgelig ikke forveksles med sammes overførelse på hebraisk (som den i Delitzsch Gesch. der judisch poesi s. 110 n. omtalte). Også forekommer der i misjna (Pirke abot 1, 5) anførsler af vor Siraks-bog, som indledes med «de vise sige». Jvfr. Seligmann das Buch der Weisheit des Jes. Sir. s. 13—15; Edersheim the life and times of Jesus the M. 1, s. 448. Delitzsch anf. skr. s. 204—5.

Der opkom også literært et mellem-liggende, der ikke fattedes betydning for den katolske bevidsthed, som denne udformedes i modsætning til det hæretiske (gnostiske), ti samme kunde hævde den oprindelige frihed; i egen interesse vilde den ikke vide af inspiration som begrænset i og ved tiden. Det blev arianerne, hvem sådan skillelinie lå på sinde, og af dem påvirkedes — i den retning — Kyril af Jerusalem (s. 31). På ny dagedes en modsætning imellem Jerusalem og Aleksandrien, og den syntes at skulle blive til gunst for hvad der fra kirkelig side nævnedes: apokryf (på det nærmeste enstydig med hæretisk: *τα αποκρυφα της παλαιας διαθηκης*; dog kunde *αποκρυφα* også glide over i *απορρητα*, mystisk). Da var tiden kommen til at omsætte det flydende i et uryggeligt grænseskel. På Kyrils vis gik det ikke, det vilde været judaiserende; men Avgustin rettede ikke mindre en skarp polemik mod det, man i Aleksandrien havde set igennem fingre med, det «apokryfe». Således blev trætten imellem jødedommens to tidligere hovedstæder jævnet ved vesterlandsk voldgift; med det samme omsattes tællingen 22 i en ny: 44, som ret tal for skrifterne fra den gamle pagt. Dermed blev der gjort sammenhængen, som den katolske bevidsthed krævede fremfor friheden, fyldest; hjemfærdstiden og dens literatur nød gavn deraf, og tællemåden fik med hvad den indesluttede bekræftelse i Rom (gelasiansk dekret).

Den kirkelige afgørelse, som kun tildels blev rokket ved reformationen, kunde sålidt som kritiken, hvoraf hin var frugt, fyldestgøre den videnskabelige kritik. Dog havde denne én interesse fælles med den katolske bevidsthed: sammenhængen, der på en anden måde betonedes som: udviklingen. Til den ende turde intet blive uænset; om menigheds-godkendelse var der mindst tale; åndens veje måtte opspores, hvor end sporet gik, det være i fantasteri eller i det tendentiøse — opspores for at værdsættes. Man vilde have rede på en tilblivelsesproces, troen gik fra forudsætning over til at vise sig

som udslag. Dermed var hjemfærdstidens sag lagt frem for en ny domstol, videnskabens; fra dette stade måtte også den tidligere menigheds-afgørelse ses og påkendes. Men mærkeligt bliver det, at det egentlig sammenknyttende imellem gl. og ny pagt i nutid kun kendes, forsåvidt sammes dokumentering har været bragt i kristent gemme, således at selv det, man i vesterled formelig udskød, fandt skjulested i østerled og derved vandt sig adkomst til navnefæstelsen: apokryf.

For Israel oprandt hjemløshedens dage, og i dem blev skolen så at sige alt, da den ganske påtrykte menigheden sit præg. Nutidens reformbevægelse må ses som en kamp for menighedens frigørelse fra det pånødte fællesskab. En mærkelig styrke udfoldede den israelitiske skole, ti medens for hellenismen skolen blev splittelse og mindst bødede på den borgerlige opløsning, har rabbinskolen trods den omtalte deling fra herodianske dage godtgjort magt til at sammenholde, tilmed bevare folket. Men vilkårene omskiftede for denne forlængelse under skolevilkår af et folkeliv, som i historisk vitterlighed har aldersfortrin for ethvert andet; det bliver apokryft. Og dog er det dagene forud, hjemfærdstiden, som går igen eller — om man vil — udfolder sine konsekvenser. De åndelige magter, som herefter hævde livets ret, vidne om Esra-tidens uforgængelighed; ikke kunde man slippe problemet, som hine dage havde stillet; mindre dog godkende løsningen, som uafhængig af lærerrækken var given ved ham, hvis lærddom måtte anerkendes ikke at være af mennesker d. v. s. ikke fra fædrene eller lærerne forud, medens han lige fuldt kunde påberåbe sig ikke at tale af sig selv (Joh. 7, 15—17)[1]. De magter, man henholdt sig til, ere talmudismen og næst den kabbalismen. Talmudismen er selv efter den antydede opspædning med

[1]) For at gøre Jesu forhold til lærerrækken yderligere klart, er trækket Lk. 2, 41—49 optegnet; «blive i min faders» danner modsætningen til at blive «i fædrenes» neml. lærddom.

essæisme fremdeles farisæismen; det er hvad den selv vil gælde for, både som modsætning til kristendommen og som kristendommens forklaring d. e. berigtigelse. Hvad er så kabbalismen? turde den anses for betegnelsen af de vise, hvem de 70 skrifter vare forbeholdne? Selv om Esra-opokalypsens angivelse har nogen historisk værd, bliver der en forskel. Kabbalaen eller den retning som hævder sådan nævnelse særlig for sig — efter ordbetydning ligge de tre nævnelser: talmud, kabbala og masora hinanden så nær, at adskillelsen må være vilkårlighed (jvfr. s. 441) — dristede sig ikke til at optræde med nogen bogført profeti under et mærke fra de gamle navne; den indskrænkede sig til i det som forelå at udfinde hemmeligheder (sod, den mystiske retning til forskel fra den moralske tydning, d'rusj, og den rent bogstavelige, p'sjut[1])). Om noget forhold har bestået imellem denne retning og undvigelsen som man antager ad Ægypten til i Jannæus' dage[2]), hører til det som neppe vil kunne afgøres; men en særskilt bogføring tilstræbte også kabbalaen, vistnok ikke under de gamle profeters navne og ligeså gående udover Esra og Moses til Abraham og selv til Adam. Alligevel søgte man for de skrifter, der omgaves med sådan uovergåelig oldtidsglans, J'zirah (gengiven Edersheim the life o. s. v. II, s. 690—95) og bahir, støtte i anerkendte lærer-navne som Simon, Jokais søn, og Akiba, der begge henførtes til tanaim (lærerne i misjna) og af hvilke sidstnævnte gjaldt som en anden Esra, da indsamlingen af den hele overlevering regnedes til hans grundlæggende virksomhed.

I helleniseringens dage fremførtes der indsigelse mod det mysteriøse ved aleksandrinsk visdomsbog; det var

---

[1]) Syrisk er nævnelsen kendt som: p'sjito. [2]) Simon, Sjetaks søn; en tradition siger: «da (nævnte) kom tilbage fra Ægypten, lod han sig forlyde med at han havde fået kabbala eller den mundtlige lov, hvoraf ikke det mindste stod i den skrevne» (Gfrörer Philo o. s. v. 2, s. 349). Sådan er den karæiske påstand (jvfr. dsk. kktid. 1882, sp. 459—60).

efter den tid, sådan retning vandt råderum selv i Palæstina. Den fremkom i tredobbelt skikkelse: psevd-epigraf profeti, samfundsdannende som essæisme og endelig indordnende sig i skole-myndigheden med opretholdt sær-præg som kabbalisme. Førstnævnte med rod i helleniseringens dag som sammes modsætning søgte forlig med den fornyede Esra-tid ved at lade Esra selv fremstå som profet; det har slået fejl, og retningen fortrængtes. Essæismens blomstring tilhører proselytismens dage og har delt skæbne med dem; den søgte og tildels fandt ly i den kristne menighed, hvilken i synagogen kunde ses som en selvrådig proselytisme; men for så vidt essæiske elementer ere optagne i rabbinskolen, har det været med opgivelse af den selvstændighed, hvorom indenfor kristeligt område en stund ebionæer-navnet værnede. Kabbalaen, den mysteriøse retning med udformet skolepræg, kan have taget varsel af forgængerne og har dog ét fælles med dem: at hævde synagogens mod kristendommen — hellere: messianismen — vendte side. Derfor bliver den udtryk for den vistnok frugtesløse kamp for at løse Esra-tidens opgave, ikke blot som talmudismen at samle og opdynge lære-stoffet men at forlige hin Israel medfødte modsætning imellem ånd og bogstav. Men så vist der ikke gøres alvor af bogstavens dræbende magt, der måtte blive lovens (rom. 7, 9—11), kan der ikke vindes frem til den levendegørende magt, som er ånden.

Det blev udslaget af Israels livs-gang: et problem, det ikke magtede (eller magter) at løse. På dette punkt tager den kristne menigheds historiske skrift fat, ti Esra-tidens problem som Israels livs-problem er fremlagt igennem bjergprædikenen (hos Mt.) og lige så i det efterfølgende (Mt. k. 15; 16, 6). Miskendelsen fra Israels side gjaldt — den gang fremfor i tidligere dage — forholdet imellem det indre og det ydre, som for folket måtte blive forholdet imellem stof og form (s. 484—85). Heller ikke hellenismen kunde blive fremmed for pro-

blemet, ti det er menneskelivets eget[1]); for hellensk vedkommende kan påpeges — på en måde modsat ad Israel — hævdelsen af inderlighed mod udvorteshed (således stoa). Men om end forholdet imellem de to åndsrepræsentanter kan synes at sænke vægtskålen til Hellas' side, så bliver det dog klart, hvor jordbunden var beredt til at modtage løsningen, i det hele til at modtage. Det problem, som er menneskelivets eget, kan ikke løses af mennesket; løsningen må modtages, men at modtage den, er ensbetydende med at modtage ånden. Kun i og ved ånden løses alle modsætninger, som i det hele lade sig løse. Og dog kommer en ny modsætning frem imellem ånd og den enkelte, en modsætning som nok peger i retning ad personligheds-begrebet, der ligesålidt som inderligheden oplukkede sig for oldtiden udenfor Israel, hvor oplukkelsen blev profeti; løst er den kun i den enkelte indenfor historiens totalitet, der lige fuldt modtog ånden som han meddeler samme. Og dette forhold imellem ånd og personlighed er riget, som Israel gik glip ad; først det er hjemfærdstiden uden efterfølgende udgangstid.

---

[1]) I nutids udtryk for begrebsbestemmelserne af sandhed, den gamle: overensstemmelse imellem erkendelsen og tingene; nutidens: sandhed er inderlighed.

# Et slutnings-ord.

Formålet for de tre værker, hvori udbyttet af min granskning væsenlig er nedlagt[1]), er fremstilling af den begivenhedernes og skrifternes kæde, — skrifterne dog med mellemrum, større eller mindre — som spænder fra Moses til Tertullian. Ingen kan gøre Moses pladsen som kædens første stridig, ti hvad end kritiken måtte bortskære af hans skrift, står det fast: næst styrelsen skyldes det Moses, at hin kompleks er bleven hvad den er, en omfattende og efter alle mærker ufortabelig del af menneskelig fælles-bevidsthed. Intet navn kan fortrænge Moses, men klart er det: et navn uden personlighed er mindre end en skygge; gælder det om navnet: Homer, hvor langt mere vilde det gælde om Moses — dog denne står med uudslettelige træk tegnet i skrifterne med hans navn. Men at her et oprindeligt folke-eje er blevet føjet ind i menneskelig fælles-bevidsthed, det er kristendommens værk, ikke mindst fordi på mange punkter kristeligt

[1]) «Spådommene eller Gud i historien» (1855—62) «frimenighed og apostelskole (1878—82), dertil foreliggende; af den øvrige produktion kommer i betragtning især afhandlingerne om S. Kierkegård (helst i «nordisk månedsskrift for folkelig og kristelig oplysning» 1874—82) og «religionsfilosofi og dogmatik, særlig med hensyn til R. Nielsens religionsfilosofi» (1869).

og israelitisk dække hinanden; Josef forsøgte noget sådant på egen hånd d. v. s. med sigte på dannelsens kreds, men i det som snart efter opnåedes, deri har han kun liden eller ingen del[1]). Men hvorfor nævnes Tertullian som afsluttende, hvor indgangen tillægges Moses? Selvfølgelig stilles de to ikke lige, som måtte blive en kanonisation af sidste-manden; Tertullians hæder må indskrænkes til at stå som Josefs mægtigere efterfølger med anden støtte og derfor andet sigte end flaviernes fledføring: at fremhjælpe folke-ejet til den stilling, det hævder i al eftertid, at blive det menneskelige fælles-eje. Vi ere alle blevne Abrahams børn, om ikke just som Pavlus tyder navnet. Man vil nok prøve at fortrænge det; siden forrige hundredår har man søgt — og søger endda — dybere ind i Asien hvad der kunde tjene til afløsning; men forbindelsen med udviklingsgangen af det hele brister, og ved sådant savn kan der ikke blive plads i nogen fælles-bevidsthed for et almen-menneskeligt. Der har heller aldrig fundet en gentagelse sted af sådan indskyden i udviklingsgangen, så vel indpasset og dog fra roden nyt; det sidestykke, man måtte søge i de tre hundredårs værk, 13—15de, som hedder renaissancen, er dog helt et andet, al den stund denne fremdrager hvad der længe havde været af sigte men derfor ikke af sinde. Hellenismen, som var middelalderens savn, blev igen indsat i sin medbejlerstilling; middelalderen indledtes med latinitetens fornyelse, den fik udgang med hellenismens genindsættelse.

Den betydning som tilkommer indskudet, er en dobbelt; den vigtigste er den der ikke ligefrem kan være fælles-eje, trossiden. Men bortset fra dette personlige — ikke-videnskabelige — er det givet: unddragelse fra al påvirkning ved nævnte indskud — om sådan er gørlig — bliver fraskillede fra menneskeligt fælles-liv, tilmed fra

---

[1]) End mindre hans mulige forgængere, der ikke kunde som han øse af kilden og dem han derfor kun lidet ænser, om han end selv ikke holder kilderne rene.

åndslivet. Hvad hellenismen som ingen åndsmagt forud tilstræbte men måtte kende som over magten, det blev nået ved «indskudet», således at «udenfor» er derefter stilstand og død, hvoraf egen kraft ikke kan udfri, som den vest-asiatiske kraft-anstrængelse i Islam stiller for øje og uddanner; ligeså den øst-asiatiske menneskehed, klarere jo fjernere den er stillet fra hvad der rent historisk blev vesterledens frelse, den som kommer det hele til gode. Verdenshistorien blev til ved ham der var stillet så vidt mulig udenfor den og ingen anden stilling begærede; historien som uomstødelig betegnes ved forholdet: før og efter Kristus — det er tegnet, det uimodsigelige. Og ligesom dagene «efter» få et fra dagene «forud» grundforskelligt præg, uden at dog fremskridt altid er ligefrem kendeligt, så sker i tilbagegående retning det vidunderlige, at dagene forud vise sig i et andet lys end de have været kendte i og af samtid eller nærmeste eftertid og at lyset kan kendes at have historisk gyldighed. Dette lys er voksende, til en begyndelse fik Israels historie plads som kirkehistoriens indledning (Sulpicius Severus); men netop da også gennem renaissancen det verdenshistoriske syn klaredes, kunde man ikke frakende Israel en plads i menneskelivet som på verdens skueplads, hvorom ingen i Hellas så lidt som i Rom havde drømt. Og dog havde Israel selv havt sådanne stærke drømme.

Sagens anden side, som alle dage bliver en hemmelighed, om end på anden måde end Israels forborgenhed i og for oldtiden, er denne: hvor vidt det historisk frelsende også er det udover slægt og tid, for den enkelte som sandhed til salighed; den er ikke undergiven videnskabelig pådømmelse. Det nærmeste, man videnskabelig kan nå frem dertil, er gennem spørgsmålet: hvor vidt en livsførelse kan have sted på grundlag af et selvbedrag i bedste skikkelse (illusion) eller endda af det selvmodsigende (løgnen). Modsætningen er her ikke længer: mytisisme — faktisitet; disse to stå til hinanden i et overgangsforhold, imellem dem er der ingen uforligelighed;

misligheden er forveksling, miskendelse af det antimytiske som gennemgående israelitisk særpræg. Det uforligelige kommer først frem på det sædelige område, hvor det gælder overbevisning som samvittighedssag. Derfor er med den afgørelse, som er og bliver den enkeltes anliggende, slægten alligevel stedt i en åndskrise, hvilken hellenismen kunde ane men dog måtte lukke sig for, imellem tro og viden. Krisen siges nok mærket ved Sokrates' viden, men det afgørende fattes: den personlige repræsentant for troen. Åndskrisen er ikke uden personlighed. Vil man regne Sokrates som den der er nærmest ved personlighed til troens side, hvorpå den hyppige sammenstilling med Kristus kan pege, da bliver modsætningen ikke den rette: i viden. Man kan søge en håndsrækning fra selve det dogmatiske som det der i sætningen om det ondes personlighed indrømmer muligheden af et liv i og på selvmodsigelsen, den personlige modsætning til sandheden, netop som denne er ét med livet. Svaret bliver: et liv, hvis ytring er det vildledende og hvis udbytte er det fejlslagne, fattes livs-mærket i førelsen, om det end gennem modsætningen må tjene livet til åbenbarelse. Men hvorledes end den sag står, som ikke her på historisk område kan få fornøden belysning, lige vist bliver det, at fra den stund, den historiske bevidsthed fandt sit redningsanker — man nævne det åbenbaring eller hvad man skønner —, er et fælles-liv begyndt på andre vilkår end forinden, uden at disse vilkår har kunnet fortrænges af andre eller have udsigt til at blive det. Hvad romerriget i pagt med hellenismen ikke formåede, er her nået: kosmopolitismen er bleven til sandhed, som vil sige: uden folkelighedens krænkelse. Men så vist eller så længe denne sætning er oppe, må det, hvoraf således leves, gælde for at have livet i sig. Og da kunne liv og sandhed kun være ét, ti sandhed uden liv vilde ligesom liv uden sandhed slå om i sin modsætning.

Og troen føjer et lige berettiget tredie til: vejen. Hvad der gælder om sandhed og liv i deres indbyrdes forhold, det samme må gælde for vejen, som har mål i hine to, om forholdet til målet. Men derfor er vejen, som slægten vandrer, ikke ét med troens vej, selv om også den på sin vis bekræfter, at med livet følger sejren.

## Apokryfer, som ere behandlede i dette værk.

Apokryfer i efterreformatorisk forstand.



Oldkirkens apokryfer af jødisk oprindelse.



Af kristen oprindelse med gl. t'ligt mærke.

## Selevkus-ætten i forfalds-tiden.

(Selevkidisk æra regnes fra Selevkus Nikators sejr over Antigonus (Nikanor, Mediens strateg) 311 el. 12.)

**Antiokus III,**
søn af Selevkus Kallinikus,
sønnesøn af ægyptisk Berenike. Dan. 11, 6.

Selevkus IV filopater, † 175 — Antiokus IV epifanes, † 164. — Kleopatra, g. m. Ptolemæos V epifanes.

Demetrius I soter, † 151. — Antiokus V evpater, † 162. — ? Aleksander Balan (fra 153) † 145, g. m. Kleopatra (ægyptisk).

Demetrius II nikator[1]) (fra 148) † 126. — Antiokus VII soter[2]) (sidetes, fra 138, fangen 128). — Antiokus VI Theos, † 142. (Tryfo † 137.)

Selevkus V, † 125. — Antiokos VIII Gryps, 125—113; 111—† 96. — Antiokos IX Kysikenos, 113—† 95. — Aleksander Zebina, (Balans foregivne ætling; ægyptisk partigænger) † 123.

Selevkus VI. Antiokus XI. Dionysos. Filippos. Demetrius III evkaris. Antiokus XII. — Antiokos X evsebes, viger for Gryps-sønnerne Demetrius og Filip.

95—83. Tigranes af Armenien. — Antiokos XIII asiaticus 69—65 (Pompejus).

[1]) Gift med Kleopatra, i andet led stammende fra Ant. III, Ptolemæus Filemeters datter, først Aleks, Balans hustru. [2]) Under Nikators fangenskab g. m. nævnte Kleopatra (Reuss: permanente königinn von Syrien); sönnen, Kysikeneren, Selevkos V's morder, ryddet afvejen ved dennes broder, Gryps.

## Makkabæisk (hasmonæisk) regerende fyrstehus.

Simon,
141—135.

Johannes Hyrkan,
135—106.

Aristobul I.

Aleksander Jannæus,
105—79, g. m. Salome (Aleksandra)
79—70.

Hyrkan II.

(Aleksandra),
g. m. Aleksander.

Aristobul II.

(Aleksander).

(Aristobul III)—Mariamne
overgang i
herodiansk æt.

Matatias (Antigonus),
† 37. — Sidste makkabæiske fyrste.
Oldskr. 14, 16, 4.

De indklamrede bleve ikke regerende.

## Makkabæerne i herodiansk æt.

**(Mariamne.)**
Jannæus' dobbelte barnebarn, g. m. kong Herodes (hustru nr. 2) † 29.

(Aristobul, † 8.)

| (Herodes af Kalkis), g. m. broderdatter Berenike. | Herodes Agrippa I, g. m. syskendebarn (Kypros). | | Herodias, g. m. (1 Herodes Boëtos) 2 Herodes Antipas. |
|---|---|---|---|
| (Aristobul,) konge af Armenien, g. m. Salome, enke efter Filip, Lk. 3, 1. | Herodes Agrippa II, Filips efterfølger i tetrarkiet. Sidste Herodianer. | Berenike, aspirant til kejserinderang. | Salome, enke efter Filip, Lk. 3, 1. |

De indklamrede ikke nævnede i n. t's skrift.

---

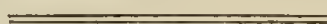
## Ptolemæernes konge-linie.

(Se Klemens tæpperne 1, k. 21 (§ 128.)

Ptolemæus Lagi fra 325 (konge 306).
— Filadelfos fra 284.
— Evergetes I fra 246.
— Filopater fra 227.
— Epifanes fra 204.
— Filometer fra 180.
— Fyskon (Evergetes II) fra 145.
— Lathyrus (Soter II) fra 119—86.
(Antiok. Kysikenos' forbundsfælle mod Hyrkan, se Henok-bogen s. 96).
Dionysos fra 86—57.
Avletes' syster: Kleopatra.
Cæsar.

## Rettelser.

| Side | lin. | | |
|---|---|---|---|
| 5 | 5 | fra oven: | «før» læs: fra. |
| 10 | 7 | — | «Mt. 3, 23» læs: Mal. 3, 23 [4, 5]. |
| 25 | 4 | fra neden: | «befæstede» læs: bofæstede. |
| 42 | 12 | — | «2 Sam. 18, 28 læs: 2 Sam. 15, 27. |
| 55 | 14 | — | «holdes» læs: kaldes. |
| 67 | 12 | — | «(18, 25—6)» læs: (14, 25—6). |
| 126 | 5 og 9 | fra neden: | «Levi's børn» læs: Leas børn. |
| 169 | 7 | fra oven: | «Jødekr. 6, 2, 7» læs: Jødekr. 6, 2, 1. |
| 201 | 2 | fra neden: | «der» læs: det. |
| 215 | 9 | — | «to» læs: ti. |
| 252 | 6—7 | — | «uoverskueligt» læs: uoverskrideligt. |
| 309 | 5 | — | «Ronan» læs: Renan. |
| 333 | 18 | fra oven: | «hint» læs: bort. |
| 423 | 8 | — | «uridende» læs: uvidende. |
| — | 10 | — | punktum sidst i linien slettes. |
| 439 | 3 | — | «1 krøn. 28, 8» læs: 1 krøn. 25, 8. |
| 479 | 14 | — | «Usids søn» læs: Usiels søn. |
| 480 | 14 | — | «at» læs: al. |
| 508 | 14 | fra neden: | «σεμνονητα» læs: σεμνοτητα. |
| — | 2 | — | «Essaraeernavnet» læs: Essæernavnet. |
| 515 | 2 | — | «jöd» læs: jüd. |
| 517 | 12 | fra oven: | punktum efter «paavises» slettes. |



# ISRAELS ÅNDSLIV
# I HJEMFÆRDSTIDEN.

AF

F. HELVEG,
STIFTSPROVST FOR LOLLAND-FALSTER.

*Εξεγερῶ τα τεκνα σοῦ Σιων
επὶ τα τεκνα τῶν Ἑλληνων.*
Sakarja 9, 13.

*Ειρηνη . . . και ελεος επι τον
Ἰσραηλ τοῦ θεοῦ.*
Galat. 6, 16.

MED UNDERSTØTTELSE AF DET KGL. MINISTERIUM FOR KIRKE-
OG UNDERVISNINGSVÆSEN.



KØBENHAVN.

KARL SCHØNBERGS BOGHANDEL.

1890.

Kjøbenhavn. — Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri (F. Dreyer).

# Et forord

til her fremlagte værk findes i «theolog. Tidsskr. for den danske Folkekirke» 1889 s. 50 fgg. under overskrift: «bibelhistorien og teologien». Dersteds har del 1 af «Bernhard Stade Geschichte des Volkes Israel» (indlemmet i «Wilh. Onckens Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen») fundet omtale. Siden er samme værks del 2, udgivet 1888, kommen mig i hænde; denne del hidrører fra et dobbelt forfatterskab, som har delt sig i opgaven, således:

Dr. Bernhard Stade Geschichte des vorchristlichen Judenthums bis zur grechischen Zeit (indtil s. 267) og

Lic. th. Oscar Holtzmann das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums (indtil s. 674).

Når i sidste overskrift slutordene slettes, omfatter det Stadeske værks del 2 samme tidsrum, som her er emnet.

På en måde kunne endog de to skrifter siges at udfylde hinanden; det tyske værk giver hvad der i vor hjemlige literatur må kaldes et savn, det folkehistoriske, lige så fuldstændigt — eller endda til rigelighed så fuldstændigt — som det literære; det som her er fremlagt berører det folkehistoriske kun så vidt opgaven kræver, hvilken er åndslivets skildring, udpræget i det literære. Deraf fremgår en forskel i plan og anlæg af de to skrifter, iøjnefaldende nok men ingenlunde den hele; forskellen nåer frem til at blive modsætning, endda det ikke undervurderes, at Stade hos Israel erkender fra først af et monoteistisk anlæg, som hos dette folk afskærer mytisismen.

Modsætningen ligger på to punkter, først i hvad her er forbigået, dernæst i det som også her er kærnepunkt. Det første, hvad der er forbigået, kan forekomme nogle som en fældende mislighed ved et nutidsværk; det er den ved Reuss forberedte, siden videreførte og nu af Stade gennemførte (2 s. 143—52) påstand om Esra som en jødedommens Psevdo-Isidor under Mose-mærket. Og at denne formentlige forgænger langt overgår den middelalderlige, skønnes deraf, at han efter Nehem. k. 8 (man efterlæse dette!) skal

have fremstillet sig med «sit» værk til godkendelse ved menigheden og det med sådan fremgang, at afsløringen 2300 år efter ikke kan rokke det derpå opførte, som intet mindre er end det hele ny t'lige syn på fortiden. Stade tilbageholder ikke tvivl, hvor vidt Esra for en højere domstol kan fare så vel som ligeoverfor samtiden[1]; for en historisk fremstilling må det nok kaldes pligt at lade det ubeviste og ubeviselige urørt, hvilket endda som bevist aldrig kunde have afgivet jordbund for det vidunderlige, som Israel-folket er og bliver; heller ikke har et falskneri formået at fostre Hildebrand. — Om det andet af de to punkter synes der at være samstemning, og dog er det på dette modsætningen kommer frem i bedømmelsen af forholdet imellem jødedom og hellenisme. Det er nok så, at hellenismen har befrugtet Israels ånd på en måde som neppe har været følge af nogen tidligere berøring med det fremmede, ja at den har gjort sit til at fremme dannelse af »jødedom» som den ikke af territorial-forhold betingede og dog folkelige religionsform. Men derfra er skridtet langt til (med Stade og meningsfæller) i den af hellenismen påvirkede jødedom at se kristendommens moderskød. Det er og bliver sagen, hvad man ser i kristendommen; som modsætningen her træder frem, er synsmåden sammenfattet i disse ord: «das Menschheits-Ideal ist gefunden; es gilt nun der Welt das Ideal immer mehr einzupflanzen».

Dog skal det indrømmes, at gennem den krisis, hvori Israels historie for tiden er stedt — med det literære udgangspunkt i pentatevk-kritiken — kan der vindes en forståelse af samme, mere omfattende end hvad den traditionelle bibelhistorie frembyder. For min del skal dertil knyttes et ønske om at samme folkehistorie på monumentalt grundlag, som hr. prof. Valdemar Schmidt kan antages at have liggende, da der i samme forfatters «Syriens historie» henvises til den (med paginering), må blive almen tilgængelig. Dermed vilde den gæld væsenlig øges, hvori bibelforskningen står til ham allerede nu.

---

[1]) (Nehemias) sticht-sehr angenehm ab auch vor Esra, welcher auf gewundenen Wegen vorzugehen liebt. Stade 2, s. 162.

# Oversigt over stoffets fordeling.

---

---

København. — Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri (F. Dreyer).